西方思想家经典与解释

SCHELER

[美]弗林斯(Manfred S. Frings)◉著

舍勒思想评述

王 芃◉译

Max Scheler a concise introduction into the world of a great thinker

刘小枫◉主编

華夏出版社



舍勒

SCHELER

西方思想家 经典与解释

责任编辑◉陈希来

封面设计◉闫志杰 刘佳景

舍勒思想评述

"在人能够思维或意愿之前，就已是爱的存在"。这一命题是舍勒的人的哲学的核心。如果不理解这一点，也就无法理解舍勒的全部哲学。

爱是基本的精神行为，是一种不可还原的和自发的运动。

爱和恨并非对某事的或某物的感觉，而是，一个人能爱和恨某物，仅仅是因为在没有爱和恨的状态时它能被感觉到具有确实的价值。爱和恨是对价值对象的独特态度，它们理解价值及其等级，并且因具有价值而指向对象本身。

舍勒说，爱是精神和理性之母。它是人类参与客观世界全部精神活动的源泉，没有参与的行为（爱），人就不可能参与（认识）世界的事件。

ISBN 7-5080-2514-8



定价：19.00 元

经典与解释

舍勒思想评述

〔美〕弗林斯 著

王 芃 译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

舍勒思想评述/(美)弗林斯著;王芃译. - 北京:华夏出版社,2003.11
(经典与解释/刘小枫主编)
ISBN 7-5080-2514-8

Ⅰ.舍… Ⅱ.①弗… ②王… Ⅲ.舍勒,M.(1874~1928)-思想评论 Ⅳ.B516.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 053817 号

本书由汉语基督教文化研究所授权中文简体字版

责任编辑:陈希米 杨 南
装帧设计:闫志杰
出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经 销:新华书店
印 刷:北京圣瑞伦印刷厂
版 次:2003年11月北京第1版
2004年1月北京第1次印刷
开 本:1/16开
印 张:9.75
字 数:149千字
定 价:19.00元

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。五十年代后期，新中国政府规范西学经典翻译事业，整编四十年代遗稿，制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数，八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竟新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了，翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於赓续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选

题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面发展。设计这套“西方思想家:经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译)，尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

纪念我的父母

Dr. Gottfried and Maria Frings

致 谢 辞

我由衷地表达我对马丁·海德格尔的深切谢忱，他在界定舍勒对《存在与时间》的立场以及揭示舍勒突然去世前他们间相互关系上提供了诸多极有价值的事实，给予了我极其友好的合作。

我还要感谢德国的科隆大学图书馆及宾夕法尼亚的 Duquesne 大学，也感谢 John R. Biros 先生在打印手稿方面的帮助。

目　　录

中译本前言

海德格尔说过，由于舍勒的不幸早逝，一条富有生命力的哲学之路中断了。这条哲学之路究竟会走到哪里去，有心者迄今仍在思忖。

舍勒以敏锐的思想洞察和宏富的精神才华振作了第一次世界大战后颓败的德意志精神，对其时代精神产生过深刻的影响；但舍勒不粘滞於某一具体专业的学术个性，也让同时代的学者感到无从定位其学术身份，韦伯用了一堆名称还觉得不够："现象学家、直觉思想家、浪漫的浪漫论者、形而上学家、神秘主义者，等等等等"；何况，舍勒思想不仅博杂，也充满矛盾，特洛尔奇称他为"禀有天主教精神的尼采"，还说他写的书一些地方深刻得让人称奇，一些地方肤浅得要命。博杂也好、矛盾也罢，舍勒在哲学（尤其在发挥现象学原则方面）、社会理论、宗教思想、政治思想诸方面推进了德语学术思想的进深，阻挡了时弊的泛滥，则是历史事实，因此，加达默尔有理由称他为"精神的挥霍者"——迄今还有欧洲的著名思想家说："舍勒对欧洲思想的发展具有决定性的意义"。

舍勒为什么要在哲学、社会科学的诸多领域搞突破性建构，到现代之后的哲学、伦理学、社会学、人类学中去搞批判性重建？在我看来，舍勒思想的一切作为，不过是要收拾现代启蒙运动搞出来的精神秩序的烂摊子——是否成功了，另当别论。

虽然想要竭力阻挡启蒙思想的推进，舍勒思想从总体来说是向前看而非如海德格尔那样向后看的——五十多岁了，忙的还是他的"哲学人类学"构想。这表明，舍勒对现代性的拒斥和反驳仍然带有妥协性。有人会说，事到如今，要么推进，要么回头，没有中间路线可行。然而，究竟如何，谁知道？

无论如何，把握舍勒思想的脉络，对于我们从现代性思想的艰难处

境中吸取学术思想经验仍然具有现实和历史意义。本书对舍勒思想作了简洁、明晰、精要的论述，对我们理解舍勒思想有很好的帮助。作者是在德国出身和学成的哲学史家，任芝加哥大学哲学系教授和设在芝大的舍勒研究所所长直到退休。由于从早年起就协助舍勒遗孀编辑《舍勒全集》，舍勒遗孀去世后，又独个承担了全集中余下各卷（遗稿部分）的主编工作，作者对舍勒文献（尤其是未刊遗稿）有全面的掌握。本书虽旨在向美国学界引介舍勒——这一构想曾得到海德格尔的积极支持，对汉语学界亦是适时的。舍勒著作的汉译已经有一定积累，本书对我们研读舍勒当会有相当的参考价值。

本书是笔者十年前约请译者翻译的，译稿辗转多家出版社，拖到今天才得以面世，谨向译者表示歉意；此外，观溟博士为校订译稿付出了不少辛劳，谨此致谢。

刘小枫

2002年5月于中山大学哲学系

第一版前言

毫无疑问,用英语介绍欧洲当代哲学的著述,无论从学术的方面还是从哲学研究的方面,都为数甚少。这既是指对当代欧洲思想史的介绍,也是指对个别思想家的介绍。这种情况的形成也许有多种理由,最重要的至少有两点。

首先,存在着一个世人皆知的语言问题。的确,当代欧洲哲学十分难懂,尤其是德语哲学著作。经常有人这样说,德语句式和构词法的复杂形态简直是一个重负,并不是必须通过它们来了解某些当代思想家。的确,事实上,一些思想本可以表述得较易为世人理解。然而,这样的说法适用于个别的情形,作为一般的论断却不合适。因为像存在主义和现象学的许多术语,已经构成了当代欧洲哲学的精彩部分,它们并不是出于一种选择或故意的构造。毋宁说,这类术语是由其自身所关涉的相应主题所决定的——既然事物的本质状态、直观洞察及其呈现方式无法用严格的科学意义的术语来界定,那么,语言表达就必然地相当复杂而且常常是非逻辑的。

此外,德语凭借其自身的语言性质,总是可以衍生出许多新的语词组合和新义术语。因此,用另一种语言去理解德语思想家总是包含着在语言释译上的特殊困难。这方面的困难在过去常常为人们所忽略。比如,看看尼采许多著作的翻译历史,就可以发现,在英语国家里之所以对他的作品的理解与其原意相差甚远,就在于对他的著作的许多重要段落的翻译或者辞不达意,或者在理解上失之偏颇。理解当代欧洲哲学必须去读原文著作,其次才可使用译著。

另一个原因是,把当代欧洲哲学作为一个整体来介绍的著作相对缺乏,这也是一种历史性的现象。半个世纪以来,在欧洲学术界,人们尤其重视研究纯粹的和应用的现象学哲学。同样的情形也表现在关于此在的哲学研究之中。与此种情形相比较,欧陆当代哲学的诸方面只是最近才开始在美国引起学术界的普遍关注和日益增长的兴趣。这基

于这样的事实,即,在过去的四十多年里,科学哲学在许多高等研究机构里一直占据压倒多数的位置。然而,科学哲学的种种优点和建设性结论——正如它们已经实现的一样——在很大的程度上是以牺牲现象学分析和存在主义思想为代价的。当然,这仅是当代思想界的一个侧面而已。就欧洲的现象学和存在哲学来说,则是以牺牲对科学哲学的特质研究为代价的。因此,哲学界的一个任务就是在下半个世纪开始填补这两者之间的沟壑,并且达至更具建设性的哲学对话。只有从这里出发,欧陆和美国哲学才可能成为作为一个整体的西方哲学。如果本书以任何形式对这一目标有所贡献,那么它也就完成了它的任务。

历史的和语言的原因使得关于当代欧洲哲学的论著相当缺乏,同时还有其他原因,使得关于马克斯·舍勒哲学的论著亦相当缺乏。的确,似乎他是属于这样一类欧洲思想家,即,在美国几乎默默无闻,倘若与已有大量作品译成英语并在美国有许多专著介绍的海德格尔、胡塞尔或尼古拉·哈特曼相比的话。当然,舍勒某些作品也有了英译本,但不是其代表性的作品。至今为止,他的大部分主要作品仍未被译成英语,舍勒文集中只有一卷被译成英文出版。很有必要进一步翻译、分析他的哲学论著。因为现在还没有一部用英语介绍舍勒全部哲学的著作。本书首先向读者们介绍我们这位思想家的主要思想,并且以一种精练和凝缩的形式加以评述。但是,我打算以舍勒的基本哲学立场提出进一步的批判性的分析和研究。这种尝试只立足于德文原著,而不是依靠任何译本。凡在我们认为有必要引用他的某些重要段落的英译的地方,我们都尽可能逐字逐句地扣住原义进行理解。

在本书中有许多舍勒赋予其独特含义的德语术语,我相应地找出英文的术语。德语词"Geist"总是被译成英语词"Spirit"(精神),而非"mind"(心灵),因为舍勒的"Geist"的用法不仅包含理性的意思,而且也包含意志之意,同时特别地包含了人的情感层面。而精神一词其自身具有的重要含义超过了心灵一词所包含的含义。essence(本质)一词被用于译德语词"Wesen",essential(本质的)用于译德语词"Wesentlich",并且这样选择是参照现象学的直观(Wesenserfassung)[1]一词之义的。本质一词不是取圣托马斯神学之义。德语词"Drang"被

① Wesenserfassung 中译一般作"本质把握",作者英译为 immediate envisagement。——译注

译成“urge”或“urge-forward”(冲动),因为“drive”在英语中包含心理学的含义,与舍勒的“Drang”概念不相符合。

既然本书作者打算写一部关于舍勒哲学见解的基本概论著作,在本书中,作者就不涉及到贯穿舍勒全部思想中的关于现象学方法和本质直观等论点了。全面介绍舍勒的现象学无疑是一件非常复杂和艰巨的课题。因为舍勒的现象学很多论点源自胡塞尔,因此,对舍勒现象学的解释只能基于这样的假设,即,读者熟悉胡塞尔的现象学哲学及大量相关文献。德文版舍勒文集计划编辑为十三卷,目前仅出版六卷,由弗兰克出版社(Francke Verlag)在瑞士伯尔尼和德国慕尼黑两处同时出版发行。目前的问题是,如果对舍勒哲学作全面研究仅仅依据这些已出版的著作,而不去研究其他未出版的著作,是否适宜?对于这样的疑问,我们可以这样回答,这六卷已出版的著作包含了舍勒的基本思路和思想,除了尚待出版的第九卷之外。本书作者在德国研究期间已经研究过舍勒的著作,长时期以来这些著作早已绝版了。我也参考了大量与舍勒未出版或绝版的著作相关的德文报刊和期刊。

全部舍勒著作所包含的大量主题相互交错构成了一个多极的复合体,舍勒广博的学识在其中得以展开,这样,这些众多的主题就形成了一个整体世界,形而上学、史学、社会学、人类学、伦理学、宗教学以及知识学在其中构成了一种有秩序的相互关系。如果说,在表面上哪一个哲学家的作品显得十分无秩序和无条理的话,那么,这就是舍勒的哲学。我希望这本书将有助于美国哲学界更好地理解和认识舍勒在当代欧洲哲学界的杰出地位,本书作者总是在舍勒自己的论述的导引下去构思和阐释:各类主题、各种论证方式和见解构成了一个整体,而这个整体源自每一个主题本身所处理的问题。

对舍勒思想作一个综述并且把散见在他的作品中的无数论文、段落和相关资料集合起来,这绝非易事,也许对之进行批评要相对容易一些。

弗林斯(Manfred S. Frings)
于 Duquesne University
1965 年 9 月

第二版前言

在过去的几十年中,我的那些研究哲学的学生和同事们多次问起,是否我这本书将出新版以便于将来的研究?大量的国际学术承诺使我一而再、再而三地拖延这样的要求。对此,我要向那些自本书1965年出版以来一直对舍勒思想保持兴趣的读者表示歉意。

我所说的国际承诺是指1970年以来我主持的德文版舍勒全集。其中有6卷是现成的(第2、3、5、6、8、10卷),它们由我那些最出色的前辈以及舍勒教授的夫人马利亚·舍勒(1892-1969)编辑而成。此后,更多的舍勒文稿面世,直到1996年,德文版全集出齐15卷。从第11卷到第15卷包含了舍勒的遗作手稿,都是带有注释的版本。

读者也许会问,为什么这本书的再版没有吸收1970年之后出版的德文全集的内容?有以下两方面的原因:

1.本书已经包含了大量的舍勒后期手稿的重要内容,它们可以从上面提到的6卷书中找到提示,因为舍勒已经在许多不同的地方为他将来的计划提供了有价值的指导原则。而且,由于它们的价值和意义,在1965年的版本中这些重要的内容已经涉及到了。

当本书的第一版在1965年出版时,它是用英语写作和出版的关于舍勒哲学的第一本书。此后不久,介绍舍勒的学者陆续出现,如A. Deeken,A. Luther和E. Ranly,现在,我们把英译本目录和新的文献目录附在本书的末尾,供读者参照。

再版计划的拖延也是因为海德格尔在1976年去世前不久邀请我编辑其全集中1943和1944年在弗莱堡所作的关于赫拉克利特的演讲;海德格尔夫人后来又邀请我去编辑海德格尔1942—1943年关于巴门尼德的演讲。这项工作使得我用英语对这些演讲内容作详细的注释,并发表在Wolfe Mays的英国现象学协会期刊(1988,1990,1991)上。

2.对舍勒的后期手稿,包括他未完成的《哲学人类学》和《形而上

学》作详尽分析,将超出本书的导论性质。不过作者不久将发表完全基于舍勒手稿对其哲学所作的全面阐述。对舍勒现象学的考察,也会超出本书范围。在编辑舍勒全集时,我发现,较之根据1970年以前出版的舍勒作品所作的预期,舍勒的现象学和胡塞尔的现象学之间的差异其实大得多,特别是全集第9、10和第14卷中的一些内容。

但这并不意味着已经有了对舍勒自己的现象学所作的综合研究,尤其是对舍勒与胡塞尔现象学的比较研究。因此,我想为读者列举出我所认为的舍勒现象学的7个要点,并简要附上全集中的相关出处。我相信,这已经显示出舍勒与众不同的现象学思想,其开端无疑可以追溯到他阅读胡塞尔1900-1901年的《逻辑研究》之后不久。

1.现象学不是基于一种方法。任何方法都预设了其所运用于的意义或现象(Ⅹ,379-395)。然而,这并不意味着不需要运用方法。

2.现象学基于纯粹的直观。它通过暂时消除感觉材料和感性直观的直观技术来构成。(Ⅹ,448/9。也见舍勒在胡塞尔1913年的《现象学的观念》一书的旁注。Ⅹⅳ,324-432)。

3.时间意识预设活跃在所有生命和活力存在("冲动")深处的自发活动。同样,空间知觉的发生也预设了,生命与活力存在自发的空间化活动。(Ⅸ,228)。

4.意识—上帝、人或是在戏剧中所想象的形象等,只有当它们是位格中的意识时才存在,即它们是依赖位格而存在的。因此,所有的意识,都是"在位格中"的(Ⅸ,188),或者说"意识"总是位格出现的"形式"。

5.自我是内在知觉及其非客体化行为的"对象"(Ⅱ,386)。其自身没有构造的功能。

6.任何个体存在的价值经验都是其思想、意志与感知的基础(Ⅹ,345-76)。

7.世界的实在构成于生命和心智抵抗的能量之中(Ⅷ,363;Ⅸ,43;183-340;Ⅹ188;Ⅱ,135)。

在亚洲,本书的第一版也吸引了许多人对舍勒发生兴趣。1988年出版了日文译本,中文译本也正在进行之中。

在必要的地方,本书第一版的引文页码已经换为德文版全集现在的页码。比如,上面的罗马字表示卷数,接下来的阿拉伯数字表示页数。

第二版中的一些改动主要是在措辞、订正和词汇方面。主要的概念如以“冲动”对译德文的“Drang”等仍保持第一版的原貌。在对译德文“der Mensch”时，以“man”来指称“human being ”，并没有性别的含义。

弗林斯(Manfred S. Frings)
于 Albuquerque, New Mexico
1995年10月

舍勒全集目录

The Collected Works (*Gesammelte Werke*) of Max Scheler

The Collected Works were published in Bern: Francke Verlag, 1954-1986. From 1985 on to the present, it is appearing in Bonn: Bouvier Verlag.

Vol. I. *Frühe Schriften*. Maria Scheler and Manfred S. Frings, eds., Bern, 1971.

Vol. II. *Der Formalismus in der Ethik und die matierale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Maria Scheler, ed. Bern, 1954 (6th ed., Bern, 1980).

Vol. III. *Vom Umsturz der Werte*. Maria Scheler, ed. Bern, 1955 (5th ed., Bern, 1972).

Vol. IV. *Politisch Pädagogische Schriften*. Manfred S. Frings, ed. Bern, 1982.

Vol. V. *Vom Ewigen im Menschen*. Maria Scheler, ed. Bern, 1954 (5th ed., 1972).

Vol. VI. *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Maria Scheler, ed. Bern, 1963.

Vol. VII. *Wesen und Formen der Sympathie*. Manfred S. Frings, ed. Bern, 1973.

Vol. VIII. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Maria Scheler, ed. (3rd ed., 1980).

Vol. IX. *Späte Schriften*. Manfred S. Frings, ed. Bern, 1976. (2nd ed., 1995).

Vol. X. *Schriften aus dem Nachlass, I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Maria Scheler, ed. Bern, 1957.

Vol. XI. *Schriften aus dem Nachlass, II. Erkenntnislehre und Metaphysik*. Manfred S. Frings, ed. Bern, 1979.

Vol. XII. *Schriften aus dem Nachlass, III. Philosophische Anthropologie*, Manfred S. Frings, ed. Bonn, 1987 (2nd ed., 1996).

Vol. XIII. *Schriften aus dem Nachlass, IV. Philosophie und Geschichte*. Manfred S. Frings, ed. Bonn, 1990.

Vol. XIV. *Schriften aus dem Nachlass, V. Varia I*, Manfred S. Frings, ed. Bonn, 1993.

Vol. XV. *Schriften aus dem Nachlass, VI. Varia II*, Manfred S. Frings, ed. Bonn, 1997.

第一章 导言

将哲学读者导向当代欧洲思想的尝试为数甚少。这主要归因于学术著作翻译上的欠缺以及对欧洲杰出哲学家思想全面介绍的不足。这本书对马克斯·舍勒主要思想进行了评述，读者很快将会发现，当代欧、美哲学之间相距是多么遥远，而大西洋两岸的哲学思想迫切需要交流。胡塞尔现象学的影响现在看来在某种程度上是对欧洲哲学的一次革命。可以这样说，不了解现象学就不可能理解任何一个欧洲思想家。另一方面，在美国，现象学研究只是近来才成为学界关注和热切讨论的一个主题。简言之，正是在本世纪初的三十年间，当代欧洲哲学的基础就已经为三位德国思想家所奠定——胡塞尔（现象学）、舍勒（人的哲学）和海德格尔（此在本体论），他们的影响实质性地体现在以后全部的哲学发展之中。无可置疑的是，马克斯·舍勒是当代哲学中最全面和最具理解力的大师。他研究的论题所涉及的领域是如此宽广，包括伦理学、宗教哲学、生物学基础、心理学、形而上学、认知理伦、佛学、教育学、文化、历史哲学、形而上社会学、宗教、科学、实用主义哲学、资本主义、苦难意识等等。这里所提及的仅仅是一部分而已。此外，舍勒总

是对一些特殊论题很感兴趣,比如爱、死亡、敬畏、害羞、妇女解放、大民族的民族理念、西方和东方的基督教,欧洲的文化重建、民族心理学、忏悔、谦恭,以及其他许多问题。但是贯穿所有于这些研究之中,他直指两个主要哲学目标:确立人在宇宙中的地位,确定 ens a se[自在的存在]作为存在的最初源头,及其在哲学和神学中的位置。

舍勒的广博学识和多维思想引出一个问题,即,我们能否从他所从事的广博领域中找出一条至关重要的主线索,或者他的思想是否能够表现为一个整体。关于这一问题的第一部分,可以说,舍勒的全部思想关注着一个论题——人。1928 年 4 月,在他突然逝世前几周里,他写道:“问题是:人是什么? 人在存在中的位置是什么? 自从我有了明确的哲学意识以来,还有什么别的哲学问题比这更能占据我的身心呢?”关于这个问题的第二部分,我们可以看看下面两件事。其一,舍勒在 1928 年意外地因心脏病去世,年仅 54 岁。他曾在耶拿、慕尼黑任教,并且从 1919 年起在科隆大学任教。他在科隆期间的许多手稿今已出版,编入 15 卷的《舍勒全集》。这部全集由波恩的 Bouvier 出版社出版。其二,舍勒多次提到他当时正在著述的三部主要著作:1.《哲学人类学》,2.《形而上学》,3.《认知理论》(认识论)。一种可靠的设想是,如果他不是由于过早的辞世而中止完成这些著作的话,那么,这三部作品连同他的《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》(Formalismus in der Ethik und die Materile Wertethik)一书,将构成舍勒哲学的支柱,。

但是,我们完全可以通过细致地阅读所有现已出版的著作来理出他思想中的许多环节。对许多不同著作中的脚注作连贯的分析,也可以提示我们了解其思想及广博兴趣的深度与本质:从生理学到核物理学,从社会学、动物心理学和驱动力原理到神学、医学和历史学。所有这些令人惊叹的博大精深的知识成就最终构成了他的《哲学人类学》基础。无论如何,幸运的是,对我们而言,舍勒生前已出版《人在宇宙中的地位》一书,他将此书视为他的《哲学人类学》一书的一个提纲挈领的概述。

与他过早去世相联系的是这样的事实,如果浏览一下整个当代欧洲哲学,我们就会情不自禁地得出这样的印象,即,舍勒就是站在海德格尔、雅斯贝尔斯或马塞尔背后的人。现象学、存在主义(在法国)和此在本体论(在德国)看起来是哲学所研究的最主要的领域。舍勒的声望之所以在美国不高,并非由于其作品的价值,而主要是由于:1. 他的许

多手稿未出版。2. 他的著作在1933年到1945年受到纳粹的禁止(舍勒的母亲是犹太人,父亲是新教徒,而他本人却是天主教徒)。只是在1945年之后,在德国和其他地方才出现一股真正发现舍勒的热潮。马克斯·舍勒,作为一个人,是对人类个体自由,绝对价值和体现于人身上之永恒的坚定维护者。这就关涉到舍勒在当代哲学中的总体地位。对此我们这里仅仅简略地作一些讨论。在当代思想史的整体框架中,他被视为胡塞尔的追随者(因为他是第一个在实践中应用现象学原理的哲学家)和此在本体论的先驱。毫无疑问,从当代哲学史的立场看,舍勒的确处于胡塞尔和海德格尔之间的中介位置,尽管他们之间私交很好,并且在大致相同的时期里(1900—1927)都写出了许多有影响的著作。任何一位熟悉胡塞尔现象学的人都很容易看出舍勒在现象学方法上对胡塞尔依属得少,偏离得多。然而,关于舍勒著作奠定了其作为此在哲学的前驱这一点,需要作为一个专门课题来进行深入的研究。从舍勒的著作中我们无疑可以发现二十年代在德国研究"存在"的氛围,尽管在他的著作中,Existenz(Da - sein)这个术语未被使用过。舍勒也重视人在存在上的孤独性及在存在意义上的惟一性(V, 103 - 04),并且,正如我们将要看见的那样,构成其思想的重要组成部分的基本概念"位格"(person)提醒我们,就其非对象性的和在体(ontic)的重要性来对待此在(Da - sein),另外还有他的Schicksal(相当于命运、天数)概念之为活动空间(Spielraum,即,本体论范围),在其结构中,人的道德环境持续不断地形成,并且在其中人作为一个与此在相关的历史存在展开其实际的生活。

当海德格尔的《存在与时间》在1927年春季出版时,他就立即将这一当代思想巨著寄赠给在科隆的舍勒。舍勒当即开始着手研究这本巨著所提出的问题。海德格尔告诉我,在那个时候,舍勒即使不是惟一,也是极少数认识到《存在与时间》价值的哲学家之一。他尤其对"此在"(Da - sein),"时间性"(Temporality)、"死亡"(Death)等问题感兴趣,并且舍勒一直为海德格尔的哲学突破所吸引。他邀请海德格尔在1927年至1928年的秋季学期到科隆大学的康德学会来开讲座,海德格尔在那里作了关于康德《纯粹理性批判》中的先验图式的演讲。正是在这一极有意义的时候,这两位哲学家最后一次相会。在舍勒家中的三天讨论里,他们就《存在与时间》及舍勒的现象学观点,详细地交流了他们的看法。舍勒与海德格尔截然相反,认为《存在与时间》是形而上学问题

的最高层面和终结点，而海德格尔则认为是关于一种新的思想模式的一个起始点。据舍勒夫人后来对海德格尔说，在舍勒研究时用过的《存在与时间》一书中，舍勒针对海德格尔的观点留下了许多批注。这些资料已被收入舍勒全集卷九之中。舍勒打算在稍后的题为《唯心论——实在论》一书计划中的第五部分详尽论述《存在与时间》一书。他的意外去世阻止了他这一计划的实现。反过来，海德格尔则对舍勒的哲学人类学抱有极大的兴趣并且打算参与舍勒遗著的编辑出版，这一愿望在1933年后由于他与舍勒遗孀在政治上的分歧而没有实现。

毫无疑问，舍勒的哲学已证明贯穿在《存在与时间》里的新的原动力也将存在于他计划中的著作里。也许作为一个整体，对他的思想在没有详尽地研究他与《存在与时间》中的诸问题间关系时不可能被充分地评估。极其重要的是，未来的研究将清楚地揭示舍勒在这方面的思想。然而，这超出了我们对他的主要思想介绍的范围。从根本上将舍勒区别于胡塞尔和海德格尔的是他多方面的兴趣和思想，以及他对人的非逻辑（情感的）层面的现象学展示的强调，尤其是他持久地研究人的所有理智和意志力的最终本源：爱。关于隐秘的生命冲动的在体规定这个问题，后被理解为一种“X”，它超越自身走向其精神的和神圣的爱的显现——所有这些与他的价值伦理学紧密相关——这就使舍勒在当代思想中处于一个独一无二的位置。自然地，他涉及大量有关人的概念：作为一种历史存在的人，作为一种演化到穷途末路的人（在外表上无任何进一步的演进），作为“灵巧的人”（homo faber），作为一种与上帝相关联的存在等等，这里仅是例举一二。但是，他根本上将人构想为爱的存在（ens amans），这样的人通过爱的方式突破其本质的生物学限制而达到在其存在的本然。因此，他否认所有先前的关于人的定义，那些定义没有在其根本的非逻辑力量中来理解人。毫无疑问，舍勒的“Dasein”概念应包含人类的爱的现象。海德格尔的诸先行观念，或作为趋向死亡的存在，或作为生存在世界中的存在，是与舍勒的爱的概念相适宜的。对舍勒而言，只有爱才是所有在世存在以及与死亡关连的基础：“受苦和死亡皆……在爱之中有其共同的根源。没有爱，它们将不存在”（Ⅵ，45）。

由于舍勒的博学多才，因而从历史的角度、在特定的背景下去划定他的位置就显得相当困难。他尖锐地反驳柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、康德和尼采。在真正的意义上，他的著作确实

是自足的，并且有意识地与过去的哲学拉开距离。这部分是因为他首先在其伦理学和大量的论文中使用（并扩展）了胡塞尔的现象学原理。他只与一位思想家有着直接的关系，这就是胡塞尔。但是对舍勒来说，对本质性的直观（Schau des Wesenhaften），对本质的前逻辑直观，是所有哲学研究的先验之物，在观察程序的可能运用之前显示出纯粹的事实。通过感觉和符号因素的消除，对现象学的事实的非符号直观，它有别于基于感官知识的自然事实和用符号来表述的科学事实。

阅读过舍勒著作的人都有这样的印象，他经常不能控制纷至沓来的思想大潮。舍勒是一个不知疲倦的人，一位热诚的思想家。他的风格常常是朴实无华的，他的德语句子结构常常是含混复杂的。他说自己“从未试图写一个完整的句子，而只是打算写几个词语或图景。”（Lützeler，Zu Max Scheler's Personlichkeit ，414；Hessen，Max Scheler，81）。他的那些想法是丰富多彩的，他的思想世界是“一个伟大精神的见证，这个伟大的精神是上帝对他慷慨的恩赐”（von Hildebrand）。加塞特（Ortega y Gasset）在他的称颂辞中最充分地谈到了舍勒的精神：“他的著作的特点是一组最奇妙特征的组合：明澈和纷杂。”因此，作为对人类情绪和情感的最深切的领悟，某些疏忽或不明晰的阐述以及错误的资料，成为一种葳蕤的生命力和丰富的感知力，流溢于舍勒的笔端，这是不足为奇的。

尽管从一种方法论观点来看，格言式的多样性成了舍勒著作的特征，但是，按照他的著述将他的成就划分成三个多产的时期，这已成了一种普遍的意见。第一时期大约结束于 1912 年。他最初致力于康德以及他在耶拿的老师鲁道尔夫·奥依肯的研究。同时他也逐渐对尼采、狄尔泰和柏格森产生了兴趣。除了他的学位论文和资格论文（后者有点像另一篇博士论文，在德国的大学里要求以这样的论文来申请“大学教师”的头衔，这相当于美国高校中的副教授），这一时期的主要著作有：“怨恨与道德价值判断”（Das Ressentiment und Moralisches Werturteil），“论生命哲学”（Versuche einer Philosophie des Lebens），“德行的复苏”（Zur Rehabilitierung der Tugend），以及在全集第 10 卷中的一些论文，也包括全集第 1 卷中的一些论文。在他多产的第二时期，1912 – 1921 年期间，舍勒完成了下列主要著作：“同情及爱与恨的现象学和理论”（Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und Von Liebe und Hass [2.ed.as“Wesen und Formen der Sympathie”]）“伦理学

中的形式主义与实质的价值伦理学"(Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik,)"人身上永恒的东西"(Vom Ewigen im Menschen),及第10卷中的一些论文。这一时期以应用现象学为其主要特征。舍勒的最后时期显示出一种日益增长的倾向性,倾向于强调"Drang"(冲动)和"Trieb"(欲求)这两个概念。在许多方面,尤其在宗教方面,舍勒与先前的见解截然不同。在1925年完成的《知识的形式与社会》(Die Wissensformen und die Gesellschaft)的序言中,他表述了在其宗教观念中深深的不安(Erschütterungen),这种不安是在过去的五年里发展起来的。在1926年出版的《形式主义》(Formalismus)第三版序言中,他阐明了在关于绝对存在的问题方面其观点的基本变化,强调人们再不能在有神论者这一术语的传统含义上来称呼他为有神论者。在这一时期显现其思想变化的许多有价值的迹象都包含在他的两篇演讲词中,即《知识的形式与教育》(Die Formen des Wissens und die Bildung:Ⅸ,73 - 182,特别是脚注),和《人在宇宙中的地位》。在《哲学的世界观》中,他已经达到了一种动力学意义上的万有神论(panentheism)的大胆的表达。在其中,孱弱的精神(ohnmächtiger Geist)和强大的冲动(即Drang,此词尚无准确的英文术语对译)是在人和上帝中的两个构成因素,人成为神圣化所发生的处所。

在他生命的最后时刻,他指导我们如何对他关于人(见《人在宇宙中的地位》前言)的见解的不同发展阶段进行研究,并且列出了下列论文和著作,我们已经对此特别加以注意,以便汇入我们对他的哲学的介绍之中:1.《论人的观念》(Zur Idee des Menschen),《道德建构中的怨恨》(Das Ressentiment im Aufbau der Moralen,Ⅲ,33 - 147);2.著作中的有关段落:《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》(Ⅱ),《同情的本质与形式》(Ⅶ);3.《人与历史》(Ⅸ,120 - 44);《知识的形式与社会》(Ⅷ);4.《知识的形式与教育》(Ⅸ,85 - 119);《谐调时期中的人》(Ⅸ,145 - 70)。

舍勒主要关注的是哲学人类学,即研究这样的问题:人是什么?对舍勒来说,它是哲学的戒律,也是所有把人作为研究对象的科学的基础(比如:生物学、医学、性格学、心理学、人种学、社会学、历史学等等),它涉及人的形而上学的、心理的、物理的以及精神的起源,探讨人的基本趋向及其生理的、心理的、社会的和历史的法则,并且涉及到那些对人的生命的、物质的,心理的和精神的(个体精神、集体精神、共同体精神、

文化精神,即 Kulturgeist)诸领域的制约因素。康德早已在《逻辑学》中指出,所有的哲学问题最终都归结为这个问题:"人是什么?"粗略地说来,150 多年来,欧洲的哲学已经越来越明显地集中在这个问题上了。欧洲的哲学人类学趋势在本世纪的第一阶段已日趋明显。不同的思想家选择的道路主要是依赖于他们各自基本的形而上学立场,比如,海德格尔、舍勒,或 19 世纪的尼采、谢林和黑格尔。人不再被理解为实在之上的存在(即,他不再理解他本身),或者说,人不再作为这样一种存在被理解,由于人的理性,他可以把实在作为研究对象来理解和把握,而且,人把自身构想为——尼采率先坦陈——理智的、心理的,尤其是情感的存在这一整体性的一部分,并且本质上存在于这一整体性特征之中。欧洲的形而上学已经转向人类学的形而上学。"人是什么?"这个问题因而具有与前康德时期的传统哲学中的解释截然不同的含义。在前康德时代,人被构想为一种超越于自然或与自然相对的一种存在物,如灵魂、实体、认识的存在(res cogitans)、自我、理性的动物,或意识的灵魂。而现在身体与灵魂的统一性而非异质性的规定成了目的:尼采关于并非人具有肉体,人就是肉体这样深邃的格言在其原初含义上获得了理解。欧洲哲学已经脱离片面地强调人之理智的前康德式的人概念。对人的活力层面的真正评价已经成为可能,而哲学与科学的广泛研究活动提供了这种可能性。人作为整体性的存在,人在实在结构中的在体性位置及其个人的、社会的和历史的"生存"方式,成为最具吸引力的问题。这种人类学哲学的出发点是存在于有限之中的人的具体的自我经验,至于灵魂实体的不朽这个问题则已经或多或少地被抛弃了。

注意到"经验"(Erfahrung)这个概念所包含的比自然科学的"经验"范围更广的含义,这是相当重要的。心理学的、情感的、社会的、历史的经验,自我意识或者作为"共同世界"(Mitwelt)的"我与你"、"你与我"的经验,以及人与动物的不同类型的环境,都是在科学的可测量的"实在"之外的一些经验表征。但是,不管与各种自然科学(比如生物学、生理学、医学等)的联系怎样紧密,作为整体的当代欧洲哲学不会将科学的成果和事实作为"真"或"假"的规定的一种无条件的基础。哲学与科学相关联,但并非受制于科学。因而当代欧陆哲学并不执着于逻辑学、方法论以及对物理的实在所作的科学分析。既然它的目标不是可度量的实在,哲学的方法就不能从科学中被推导出来。正如舍勒指出,科学的哲学是荒唐的(ein Umding)(V, 77)。形而上的理性与科学

的理性相比具有一种不同的本质。简言之，欧洲的哲学已经从亚里士多德的理性的动物，从笛卡尔的我思和康德的先验的统觉转向人的生存(vivo)。正是在这种哲学的氛围里我们开始理解舍勒的思想。他的哲学视野可让我们从许多方面接近我们的目标。我们开始要介绍他关于身心世界的结构和关于生命的本体论地位的主要思想。舍勒在其著作的不太多的片断中仅顺带性地涉及到这些主题。但是，我们可以由此来分析存在于这种结构中的被称为"X"的人。

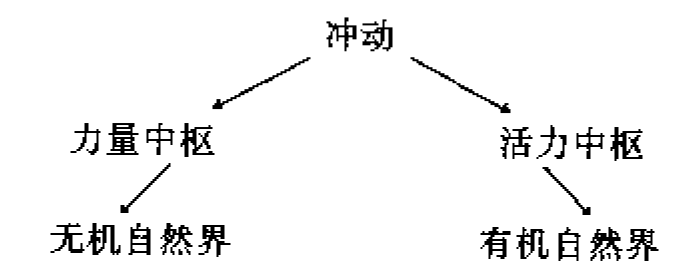
第二章 关于身—心世界

心—物存在和精神存在的层面

我们称之为活着的事物是以自我运动、自我分化和自我限制为特征的。生命存在不仅与它们之外的客体世界保持联系，而且也总是与舍勒所称之的内在存在相联系。这种内在存在是一种具有其自身的状态，一种趋向其自身的存在状态。生命现象是自身存在的一种心理方式，它与无生命的原始状态相反。这种内在存在以不同的方式在生命的不同层面显现。心理存在的最低层面是展示一种非特殊的、无差异的、盲目的“冲动”(Drang)。它是全然无意识的，因而没有内在的或外在的感觉。这种冲动表现为一种缓慢的“接近”和“远离”(比如，接近光)，这已被列为植物生命的特征。同时，正是“汽”(Dampf)存在于所有的生命根基中，将所有的生命推向最高显现。这里遇到的惟一运动是生长运动(这成了所有生命的特征)，它与诸如“软弱的”、“繁茂的”、“强壮的”、“贫穷的”等这样一些描述相关。内在存在的观相术和病症学在生命现象中具有相当的重要性。随着

高级生命形式中的内在存在状态的复杂性的增长,其表达也变得日趋繁杂,例如,悲伤的表达已在较高级的动物中被发现,而人类则有极其神秘、自发的和超意识的"笑"和"微笑"。缺乏感觉的一个原因是缺乏一个(神经)中心,以便器官的瞬间状态能反馈到这样一个中心,并且借助于这种反馈来调节下一个时刻即将出现的动作或状态。感觉的缺乏和这一类型的生命存在中心的缺乏的必然结果是不具备"学习"的能力,这种学习能力应当属于最低级的动物类别。在这种冲动中,营养、生长和繁殖的欲求不是被区别对待的,而是被一种盲目的趋向联结在一起。我们称这种欲求为盲目的欲求是因为它没有直接趋向任何特定的环境,而只是趋向一种非特定的整体,这种非特定的整体是以向上(光)或向下(大地)为形式的。植物只是因光的强度作出一种反射性的自我运动,而不能对特殊的色彩作出这样的反应。植物无法选择其自身的养料,因为它主要是从无机物质中摄取养分,而这些无机物质在其直接的生长环境中随处可见。另外,对雌性的选择在这种无差异的生命冲动中也是不存在的。缺乏自发移动的能力,缺乏感觉、特殊的欲求(如分散的冲动)和神经中枢,这些从总体上说都是冲动的在体存在中的缺陷。但是,冲动在自然中的本体论地位是什么?这里我们仅仅局限于舍勒著作的少量参考文章来看待这一问题,因为他只打算在他的《形而上学》中详细论述这一问题。无机世界的基本元素只能依据物质的动力学原理来理解和解释,正如现代物理学所揭示的那样。舍勒说:"质量、电子(正的和负的),都是并且一直将是运动的一种功能"(Bewegungsfunktion,Ⅷ,313)。已经被莱布尼茨、康德和 E.von 哈特曼所预先研究过的物质的动力学原理,排除了所有关于广延的实体物质的假说(Ⅷ, 147)。广延的物质只是一种力的显现。注意到这一点是有趣的,即,舍勒相信物质的动力学原理与某种哲学原理相当一致,根据这种哲学,存在仅仅是排斥活力行为的抵抗性存在,同时,又是某种被给予物,这种被给予物在物体内先于他物被给予,如延续、结构、颜色等。在物质表象之下的各种作用力与时空坐标无关。它们的起始点是超越时空的,因为它们解释了空间和时间中的表象的缘由。在舍勒关于动力学的理论中,他公开表示采纳韦尔勒(Hermann Weyl, Was ist Materie? Neturwissenschaften, 12.Jahrg.)的观点。他强调亚里士多德的 protehyle 的不可能性,因为亚里士多德把物质理解为独立于力之外的存在物。因此,物质具有一种绝对的存在,这种绝对存在既是第二性

的物质又是广延和个体化的原则(Ⅷ,149)。舍勒关于生命在自然中的地位的形而上的思考就是基于"冲动"或"全体生命"这一概念的,这也是最基本的"实在"。它是一种生命动因,决定着"活力中枢",安排着"力量中枢"。全体生命在产生超验的客体现象(即有机物和无机物的幻影)的活动中区别其自身。因此,严格地说,在舍勒看来,有机体和无机体之间不存在二元论,因为两者互相渗透,即通过"冲动"来融合贯通。我们可以下图来表示:



与无生命界的力量中枢相对立,活力中枢是自发的运动。它们在其各自的环境世界中有节奏地生长。冲动的最低层次与物质之间没有明确的分界。而且,力量中枢和活力中枢都是"冲动"的不同展示,因它假定了所有实在。

在生命的层面,在植物生命的较高层次上,冲动的"汽"——作为迷狂地融入一种中性的、平常的环境中的无差别的生长能量——随着感觉、自发的位移、冲动和本能而变化,并开始将生命存在从植物的平面中解脱出来。感觉,作为器官对神经中枢的反馈,改变着随之而来的生命存在的运动,这是抵抗"外物"的最初始的经验。这种经验不断反馈到有机体的神经中枢,唤醒了意识的最初感觉。对舍勒而言,感觉经验总是与一种生命存在能够进行的繁复多变的自发运动相一致。然而,在植物生命中,生长能量(冲动)以一种中性的、盲目的内在性而生存,它现在进入到一个反射(reflexio)的阶段,在此阶段,各种器官的状态开始出现在生命存在之中,这使处于这种较高级的生命层面内、一种与其他生命共同相处的经验成为必需。与此相反,植物总体上来说是无感觉的,如同处于睡眠状态中的动物,动物此时最接近盲目冲动。作为二种生命形式的最明显的特征(明显区别于理智)的本能,是各种情绪性地预先感知即将到来的某物的生命价值的能力(Ⅹ, 147)。舍勒避免给本能下定义并且仅限于描述性的分析(Ⅺ,17)。本能,作为一种特殊的冲动,被导向环境的特殊部分,并且选择一种有节律的途径,比如,动物身上的性本能。本能也有某种程度的盲目性,因为我们知道,即使是

在动物从未遇到过的个别情境中,这种本能也是势不可挡的。动物受本能驱使又无抗拒本能。因此,本能的控制机制和组织构造是固定的、静态的。在动物出生之后的相当一段时间内,它处于潜伏状态,没有进一步的发展。它的保护特征涉及到动物自身、整个种类,以及与一个动物分享着一个生命共同体的其他生命存在(比如,昆虫和鸟类使植物受精)。作为一种天生的遗传性质,本能还排斥"学习"的必要。在舍勒看来,本能并非根植于感觉经验之中,而仅仅是通过感觉经验的激活(ausgelöst)而产生(Ⅸ,19)。本能性质决定一种动物可能具有某种感觉,可以说,动物受诸本能与各自环境结构联系的制约。因此,动物囿于一种特殊的环境之中。概言之,舍勒对本能归纳出以下特征:

1. 本能遵循一种有节律的、固定的和无变化的轨迹。
2. 本能隶属于物种,既是天生的又是遗传的。
3. 本能并非根植于感觉经验,而只是由感觉经验所释放。

在生命的两种低级表现形式(冲动与本能)之上是"联想记忆"和"习得智能"(practical intelligence),前者表明了经验(学习)、练习和习惯的形成的证据。在这一层面上,较高级的动物开始从本能规定的环境的僵化结构中解脱出来。本能在此开始"消解",同时为生命的更多维度给予了一种原始的可能性。通过对新环境的原始适应而克服固定的环境,自然提供了一种对不可避免的危险的纠正机制,这正源于这种与受本能规导的生命即习得智能的某种层度的断裂。舍勒在他的著作中用了很多篇幅谈论这一问题。习得智能在更高等动物身上表现为某种在没有事先的练习和注意的情况下对与环境相异的情境的洞察和感觉把握能力。在这一点上,舍勒完全同意克勒①(Wolfgang Köhler)在特内里费②(Teneriffa)所做的动物试验的结论(Ⅸ,28-29)。我们在生命的这一阶段上发现了狡猾、作为性爱端倪的(交配对象)选择现象,以及一种谨慎和优越的感觉。

人与高级动物的区别是什么? 这个问题已被提出。对此,舍勒反对两种学说,一是声称动物决不会有习得智能,认为人只是动物界的进化延续(达尔文),二是认为人是制造工具的动物(柏格森的"灵巧的

---

① 沃·克勒(1887-1969):出生于爱沙尼亚的心理学家,格式塔心理学的创始人之一。——译注

② 地名,位于加那利群岛的德国试验站。——译注

人"),认为人与动物有着同样的能力,只是人具有一种更高级的复杂性而已,在其中,精神和生理的层面最终根植于经验感觉和冲动。在舍勒看来,人与动物的本质区别是精神的存在,它使人类生命摆脱冲动,摆脱对环境的依恋(与基本受环境制约的动物有着鲜明的对比),对此舍勒称之为"Weltoffen",即开放的世界。人的世界的本质所在(So-sein)是一个对象(Gegen-stände)世界。这就意味着动物环境中的事物是中性的,因为它们不能被感知为这样、那样的特殊事物(词语的缺乏),只能通过不同感觉的经验(比如用触觉来感知的高、低或光滑)来感知。人类世界的事物则被客体化为这样那样不同的事物,而不是通过感觉经验。精神具有客体的纯然所在,它超越冲动和本能。舍勒用下列形式表示动物与人之间的本质区别(Ⅸ,33):

A(动物)←——→E(环境)

动物(A)生活在它们的环境之中,这种环境只限于生物体的组织、结构及自然配置相关的环境。如,猫必须捉老鼠,不管这只猫是不是饿了,因为在猫的世界中,老鼠总是扮演着一个固定的角色,这只猫不可能超越猫的世界。然而人的精神却超越任何环境而面向"开放的"世界,是自我意识的世界,不再听从于冲动和刺激。因此,人(M)的世界(W)最终是"开放的":

M(人)←——→W(世界)——→ ——→

精神世界是所在(So-sein)的客体化世界,即精神的相互关系是那些特殊的事物,而非来自中性 X 的固定环境的动物冲动与本能。精神的内涵也意指自我的客体化世界,从前面叙述的内容中我们得知,植物生命仅仅具有一种中性的内在存在,动物生命则具有将感觉反馈到神经中枢的意识,即,动物"第二次"被给予其自身,而人却能够意识到世界和自我,成为"第三次"被给予的存在。因此,我们可以用下列图式展开舍勒所描述的这一图景:(其中"S"表示精神,"W"表示世界):

↻S ←——→ W ——→

动物的所有活动源于它们神经中枢的生理和心理的组织和构造。本能和冲动决定了给予动物的是:一种使它们得以保存的特殊的环境。不同物种的生存环境可以是有差别的(比如其特殊的功能)。例如,树在鹿和猫的一生中(从逃跑的意义上看)一直具有持久的功用。树的角

色通过一个物种的演化发展而被固定化进向达成共识。这种被固定化的环境,是指动物无法到达它的环境构造之外的世界,因而无法得到其环境构造之外的任何东西。那么人与动物之间的本质区别是本体论的区别:精神与生命是截然不同的(entgegengesetztes Prinzip,Ⅸ,31),因为精神不受环境的阻隔。我们知道,人不仅在其社会生活和历史中形成自身的环境,并且使用人工手段改变这种环境使人更加舒适地置身其中,而且,人能够以不同的方式来理解对象。例如,一块石头被一个画家从审美的角度去理解,然而它对于一个猎人或地质学家来说可能有截然不同的意义。人类的这种认识对象的动态本质,在确定人与动物的特殊差异时最具本体论的意义。人对事物的认识既不受冲动的干扰也不受感觉功能的阻碍。精神是开放的世界及其万物的最高存在。它是客体化物。精神使人高于世界,高于人自身(作为有机体)的存在。由此我们看到了贯穿于舍勒著作的一个原则:既然全部事物——包括人自身——被提升为客体,精神本身不可能是这个客体化世界的一部分,也不可能是客体本身(在客体事物的意义上),因为精神的存在是使某一事物成为客体的行为,是使世界(在时间和空间上)上升为客体化物的一种行为。那么,精神的基础或根源不可能存在于客体世界中,只能存在于宇宙自身的最初定律之中。正如我们在后面将要看到的,精神的中心在舍勒那里被称为位格,这是一个在体的层而,它依照个体化的行为构成每一个个体化的精神(作为一个位格),并且按照社会行为,构成与"另一个"的在体关系,即与不同的阶层和社会形式,如民众、生活团体、社会团体等中的"另一个"构成在体关系,其基础存在于作为绝对位格的绝对精神中心。

舍勒认为精神具有 Sachlichkeit(实事性),即,精神可以通过事物的本质来确定,三种确定性如下(Ⅸ,100):

1. 精神由事物的内涵(Gehalt)来决定,它与受制于本能、冲动或有机状态的其他形式截然相反。

2. 精神以爱的形式导向世界(独立于欲望——begierdefrei)。

3. 精神的最基本规定是具有区别本质(Was-sein)与存在(Dasein)的能力。

在精神的后一种功能中,环境的冲动联系被切断,洞察成为可能。现存事物诸有机印象的缺乏揭示了事物纯粹的本质。这样的洞察,对于一切偶然的客体和事例始终是行之有效的(V,97;Ⅸ,100)。因此,

本质的知识是先验的(a priori)。舍勒断言:“否认在人身上有先验知识存在的人,不知不觉地使自己成了动物”(Ⅸ,100)。

人类精神存在于揭示本质存在(Was-sein)的特定行为之中,舍勒称之为观念化(Ideierung)。他提供一个例子来说明这种行为(Ⅸ,40)。他说,一个人手臂疼痛,这可能是这个问题的对象,即引起疼痛的原因是什么以及如何解除疼痛(通过生理学、心理学、医学等)。但是这一特定的疼痛可能也是一个事实的例证,即,这个世界展示了“疼痛”现象的在体表现形式,这一特定的疼痛也揭示出这样一个问题:这一世界出现这种现象是如何成为可能的。疼痛,在这样的外表下,是一种客体化行为的相关物,它进入了世界的在体结构,即超出了知觉和感觉的限度,以及科学可观察可测量的实在。在这种情况下,对世界本质结构和本质特征的认识,可以从某个世界区域(生物体)的某件事例中获得。类似的,数学上的数字3是独立的客体,是脱离了其他可能的客体和实际的例证。这种脱离在非感觉的非矛盾的多方面关系中被“X”、“Y”或“Z”等等符号化了。对全部可能的世界都有效的相关洞察是先验的洞察,这种洞察在科学上是公理,在哲学上,其对象是绝对存在的可能的认识和通向绝对的窗户(Fenster ins Absolute, Hegel)。

先验的或现象学的经验

关于先验的(a priori)这个概念,舍勒在《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》Ⅱ,A,B,pp.66－131)一书中有详细的说明,这些说明在许多方面对康德持强烈的批评态度。康德把先验的知识与形式、理性的自发性、普遍性以及必然性联系在一起,在这个问题上康德与舍勒的根本区别是,康德把先验知识与理性的一种恒定的结构等同起来,而舍勒则坚持认为,理性服从于历史的变化,只有它具有的思维、直观和评价等形式的能力才是恒定的。对此他同意斯宾格勒的观点:“康德的范畴表只是欧洲思维方式下的范畴表”(Ⅷ,62)。

观念化,作为精神的特定的行为,是对客体实在的取消,它导致本质经验。精神是一项 novum(新东西),与冲动、本能以及习得智能迥然不同。精神否认现实,从而进入先验本质。

然而什么是先验知识?“我们将所有那些观念性的含义集合和定律称之为‘先验的’,这些含义集合和定律通过直接地直观内涵而成为

自身被给予性。它并不顾及任何一种对思维主体及自然属性的设定，不顾及任何一种对其思维主体及自然属性的设定，也不顾及任何一种可为它们所运用其上的对象之设定，(heiten)以及通过直观(Anschauung)的内容成为自行给予(Zur Selbstgebenbeit kommen)的命题，这种先验不存在对思维主体及其自然属性的设定(Setzung)，也不顾及对一个可为它们所运用的客体的设定"(Ⅱ，67)。由于舍勒明确强调(Ⅸ，67)人与动物的区别不在于人有知识，而在于人有先验知识，因此我们必须说明舍勒对 a priori 这一术语的解释。

本质(Was-sein，essence)一词，与康德的解释相反，它既非个别属性亦非普遍存在(Ⅹ，396)。便如，红色的本质(Wesen)既包含在红色的普遍概念中，也包含在这种颜色的每一个可观察到的状态之中。红色的普遍性和个别性只有在"红"进入其本质所显现的客体的联系中才能出现。本质只有在不同的客体中均被发现才是普遍性，只有在它只能在一件事物中被发现时才是个别性。本质认识在不存在冲动或基于冲动的印象的情况下获得。在此我们必须指出舍勒的基本立场，即实在是作为抵抗的经验而存在于人的活力层面，对此我们在后面对知识的讨论中将详细地谈。事物的"真实"，它们的存在，以及在感性知识中给予的此时此地的所在(Jetzt-Hier-Sosein)，被本质(Wesen)认识扔在一边——这就是为什么在幻想的客体中也能表现本质认识的原因。例如，一幅动物画描绘出生命存在的本质认识。但是所有这些并不意味着本质认识独立于经验之外，尽管它不依赖于归纳法以及经验的数量。本质存在于归纳、观察和测量之前。它可以在一个例子中获得，但是对于所有处于该本质之下的那些偶然性的和可观察的事实而言，一旦获得某方面的本质认识(如生命本质的认识)，这样的认识就是有效的。这种本质认识类似于数学定律所显示的必然的、理想的关系，它存在于以观察和衡量的方式研究自然之前。因此，舍勒在两个德语词 Verstand 和 Vernunft 之间作了严格的区分，这两个词即是知性与理性。知性是一个生物体在本能和联想记忆之外的判断新环境的能力，而联想记忆在较低的程度上也必定是属于高等动物的，一只猴子用一根树枝作为手臂的延伸去摘取果实，这种行为就显示出这种初级智能。因此，只要本能服务于生命冲动(如营养品)，只要理智基于生命冲动之上作为本能的简单延伸能够成功地遭遇陌生的环境，这种理智的表现就显然不是人类所特有的，人作为高等动物只是同时具有理智的这种

低级形式而已。与环境刺激反应的实践理智相对照的是，理性在应用于偶然事实和经验之前就完成了对本质的先验(a Priori)认识。然而先验并不属于被给予物，相反，它属于事实层面(Ⅱ, 71)。定律只有在本质认识之中得到充实才是真实的。因此，同胡塞尔一样，对于舍勒来说，现象学经验不同于其他任何经验，现象学经验按照事物所是的样子直接地给予事实，并不通过符号的手段。"红色"可以用许多方式来确定(Ⅱ, 71)：作为这一物体的颜色，作为一种波长或作为我们所见到的颜色。在这些情况下，它是作为一个方程式中的"X"或者具体情境关联中的"X"而出现的。在现象学的经验中，红色本身作为一种直观事实，使这一符号的整体性得以"充实"。因此，非现象学的经验是间接的，无法告诉我们现象本身，而现象学的经验是非符号的直接经验，在经验的个别行为中是直观的：非现象学的经验只是从这种直观的纯粹事实出发。"先验就是直观所给予的每样事物，它属于纯粹本质和本质层面，即，对象(缺乏存在样式)的这种所在规定性(Soseinsbestimmtheiten)的初始概念，作为本质所在是不能定义的，而每一次试图给它下定义时都要预先假定它。所以这样的本质只能是'直观的'"(V, 196-97)。因此，所有给先验本质下定义的尝试都导致了一 circulus in definiendo(循环定义)(Ⅱ,69)。

人，作为精神的存在物，与动物性层面的在体差异业已彰显，这种在体差异脱离了环境，带来了对纯粹本质的开放的认识，与此相反，动物的环境只与其有机体的自然配置(dispositions)有关。精神根本上是一种在体的新东西(novum)。舍勒哲学以强调精神净化的倾向为特征，即删除所有可能对清晰洞察形成干扰的因素，从而使向世界的献身(devotion)成为可能。胡塞尔的现象学缺乏这种对世界的献身，因为在他那里，意识撤回至意识本身的层面，而正是在这里，舍勒看到了在笛卡尔和康德那里特有的对世界缺乏爱，甚至对世界的敌对态度。前面有关本质认识的概要，必然把我们引向抽象的表述，使我们对舍勒哲学的理解有了最初的认识(Ⅴ,98)："哲学，就其本质来说，是严格之明的并且对所有偶然存在物都先验有效的洞察，这种洞察不会因归纳而增减，它是对我们在实例中，即在它们与绝对存在及其本质相联系的秩序等级中获得的全部本质及对本质关联的洞察"。

舍勒在他未完成的关于精神的理论中论述道，精神是自我完成和自然限制之外的存在，即，是悬置生命的活力冲动的能力，是对生命断

然说"不"从而使人升华到生命之上的"X",然而,这里有一个几乎不可理解的不一致。我们发现,舍勒在晚年所强调的精神,严格说来不是实在,它完全没有能力,它的有效性只存在于从生命冲动中借助其能量,使之似乎是导向自身的目的。这就是舍勒为什么用弗洛依德的"升华"(Sublimation)一词指称力流的导引和指向,这种力流是由器官冲动完成的。那么精神便不是逆于活力流而动的直接行为,而只是诱导活力流趋于某个方向。然而,不管舍勒前后期的观点怎样不一致,对这种自相矛盾的任何批评,现在看来似乎都为时尚早,因为舍勒可能要在他未能完成的《哲学人类学》(Philosophische Anthrophologie)中完成对这一问题的详尽阐述,而人们必须等待这方而手稿的进一步出版(第 12 卷)。纵观舍勒的著作,我们发现自从 1922 年他在神学和形而上学方面发生了根本性的变化以后这种自相矛盾之处明显增加。如果他能够完成他计划中的综合性著作,那么许多我们现在面临的自相矛盾之处无疑将会澄清。舍勒去世时,正值他的焦虑和活动达到顶峰,并非不重要的是,这是由他个人的不幸经历引起的。他在实践和哲学两方面都与天主教教会不一致,以宗教为指导的学者希尔德伯罕德(Dietrich Von Hildebrand)和奥斯特海舍(John M. Oesterreicher)强调舍勒晚年的矛盾,这是非常自然的。但是事实上舍勒的著作犹如一首未完成的交响曲留传下来,而它的最终乐章将构成马克斯·舍勒哲学的整体。因此,把舍勒的发展分为三个阶段(-1912; -1922; -1928)来考虑是不恰当的。他的《哲学人类学》、《形而上学》和《认识论》在他的发展中无疑会具有里程碑意义,而 1922 年至 1928 年这段时间只应当被看作为一个过渡阶段,即向更加稳定和更加基本的哲学立场过渡的阶段。

人及其起源的不充分解说

前面概述了舍勒关于人作为精神性存在的几个基本观点,这散见于他的著作之中,在下面的章节中将得到更多的说明。因为舍勒绝非单纯将人视为精神性的存在,或者将人的本质特征减少至一个标准,即精神。舍勒的方法是不断地试图把人作为整体来把握。这不单纯涉及哲学,而且吸收了现代自然科学、社会学、历史学、心理学以及许多其他科学的成果。在整个历史发展中,人被证明是极具可塑性(Plastizität)的存在(Ⅸ 151;Ⅲ,175)。舍勒认为按照一成不变的偏狭的观点从哲学

上给人下定义，或者从一两个方面来考虑人的问题，都是很危险的。在他看来，这在哲学史上是件不幸的事实。理性的动物这个观念在他看来太狭窄以至无法足够地涵盖人的全部本质；这种判断同样适用于劳动的人(homo faber)这一观念(柏格森[①]，尼采的狄奥尼索斯[②] 式的人)，病态生命的人(泛罗曼蒂克 主义)，超人，以及作为智人的人(林耐[③])，作为机器的人(拉美特利[④])，马基雅维里[⑤]的权力的人，受原欲(libido)支配的人(弗洛依德)，作为社会经济存在的人(马克思)，以及堕落的、被创造的人。所有这些观点都只是从人的存在的单一方面来理解人。没有一个适合于人的极具可塑性的这一特点，也没有一个与人作为精神的、社会的、自由意志的以及情感的存在这一整体复杂性相适应。对于舍勒来说，这些观点是关于物的观念，而人不是物(Ⅸ，151)。他强调了必须要有个自由空间，以便把人作为在体趋向来理解，并拒斥那些通过世界和历史中人类表现的例子而形成的关于人的观念。关于这一点，他引用兰克[⑥](L.V.Ranke)的话来说明："人类在其自身中拥有无限量的发展，比我们所想到的更加奇妙非凡。"

然而，形而上学关于人的概念的复杂多样性，不仅是来自于过分狭隘的哲学方法，而且也反映出一般形而上学观念的社会起源。在关于人的自然世界观的基础上，比如天堂社会自然状态(卢梭)，"bellum omnium contra om nes"(所有人反对所有人的战争，霍布斯[⑦])等，有七种不同的文化知识，其人为性和建构性的程度逐渐上升：1)神话和传说，作为宗教与形而上学知识的最初形式；2)包含在洪堡特所研究过的方言中的知识；3)宗教知识，存在于不同状态的集合体中，从虔诚的朦胧的直观意识一直到一种教会教义；4)神秘知识的基本形式；5)哲学-形而上学的知识；6)数学、自然科学和历史科学的实证的知识；7)技术

---

① 柏格森(1859-1941)：法国哲学家，生命哲学和直观主义的代表。——译注

② 狄奥尼索斯：希腊神话中的酒神。

③ 林耐(1705-1778)：瑞典著名博物学家，双名法的创立者，对动、植物的分类学有极大贡献。——译注

④ 拉美特利(1709-1751)：法国医生、哲学家。他对精神现象作唯物主义解释，为行为主义的发展奠定了基础，著作中最有声望的是《人是机器》。——译注

⑤ 马基雅维里(1469-1527)：意大利政治家、思想家、历史哲学的奠基人。代表作为《君主论》。——译注

⑥ 兰克(1795-1886)：德国十九世纪伟大的历史学家。——译注

⑦ 霍布斯(1588-1679)：英国伟大的政治哲学家。名著有《利维坦》等。——译注

的知识。舍勒认为,以上这些知识,其人为性和建构性越强,在历史中的运动和变化就越快。例如,实证宗教的发展比"哲学命题"的变更要慢得多。从哲学方面看,哲学命题在快速度的历史运动变化中,以及在更快的科技变化中保留了它们的有效性。关于人的观念的变化已经出现在人的社会-历史发展的背景之下,这是舍勒知识社会学(Ⅷ, 60-69)的一个关键的观念,也是他的哲学人类学的主要课题。

考虑到舍勒要求有自由的空间来规定人的整体存在,这是不奇怪的,它用了不少篇幅论及关于人的科学研究,这自然是远离哲学的论题。舍勒似乎没有涉及科学与哲学对人的理解可能存在的矛盾,关于一般性矛盾他也未多加涉及,正如谢尔德伯罕德(Die Menschheit am Scheidewege; Regensburg, 1955, pp. 622-639)和奥斯特海舍(Walls are Crumbling, London, 1952, pp, 232-288)所证实的那样。哈特曼[①](Nicolai Hartmann)甚至写道,世界并非不存在矛盾,舍勒只是反映了它们而已(康德研究, XXXIII, 1928)。带着自由随和的思想态度,舍勒试图把不同知识领域的成果融入他的哲学之中。这的确是他的活力的表现。我们从他的著作中发现下列句子是不足为奇的,这样的句子与用来区别人与动物的人的先验性相提并论,"自然人——homo naturalis——是一个动物,处于微不足道的次要地位,他的生命包含在脊椎动物的种类之中,在此他是灵长目动物。他没有从动物进化而来,他过去是动物,现在是动物,并且将来永远是动物"(Ⅷ, 190-91)。

但是舍勒拒绝"多愁善感的猴子浪漫主义者"(sentimentalmonkey romanticists)的观念(Ⅲ, 190),按此观点,人是从动物进化来的。在舍勒看来,人是退化的动物,与最为类似的动物伙伴的比较起来,他是弱智的,因为他缺乏对自然的适应能力,这也是人倾向于使自然适应人的原因(Ⅸ, 92),从系统发育的角度来说,人的神经系统,尤其是皮质,是最为显著的,与这一器官相联系的活力功能在人身上以一种特殊的方式进化了。其他动物的大脑部分神经系统则没有得到发展(例如对垂直的气管和注意力的控制这两方面起重要作用的前额)。人的大脑从营养、热量等等上面汲取了惊人的能量,因而把能量从其他器官上夺走了。在与其他所有器官的比较中,至少人类皮质是发达并进化了,但正

① 尼柯莱·哈特曼(1882-1950):深受柏拉图影响的唯心主义哲学家,20世纪前期德国哲学界主要人物之一。——译注

是这样一个器官，使全部生命的进程似乎都僵化了：人是“皮质的奴隶”。在这种大脑最发达的动物中，个体的相对最长寿命是与物种的最短寿命相联系的。它又是最倏忽无常的动物，就如同浩翰的自然历史中的一段插曲，这段插曲将它的起源融入相对来说的现代，并且很快将走向尽头（Ⅸ，94）。人在宇宙中的地位使我们想起一只毛毛虫无助地悬挂在树叶边，期待着一种力量去帮助它，使它得以摆脱周遭险恶的环境（Ⅴ，105）。但人并非只是一条进化的死胡同，也就是说，自然并非已在其中丧失了自身。单凭无可辩驳的进化的科学事实并不能决定人的在体存在。任何一种实证主义和实用主义都坚持认为人是特殊的动物，与高等动物有着同样的能力，只是在构造与分层方面更加复杂，或者宣称存在于人自身的心灵和精神的一切事物，可以从感觉印象和动物冲动那里派生出来，这意味着文化的存在仅仅是在低级动物身上已经遇到过的基本动因的一种附带现象，这种关于人的观点是没有根据的，是片面的概念化。人类的概念和语言不是代替 homo faber（劳动的人）的器官自身不足的精致的工具，他们的心灵不是代替这种不足的自然的副产品。在科学（生物学）事实方面，有一个从科学上说是无法证明的并且是不可辩驳的事实，即，精神存在于自律性法则和意识层面之中，这使得人类可以通过自我意识（和基于其上的反映能力）而独立于自然界。在人类存在中的精神表现使人能够微笑着傲视自然（Ⅸ，38）。人是两个世界的公民，正如康德在这一点上已经看到的那样（Ⅸ，95）。在人类存在中有爱的存在，有价值、洞察及其关系的存在，而这些从人的生物性方面都是无法推断的。

第三章 情感层面

感觉和感觉状态

我们已经提到过，舍勒批评康德的"先验"学说，因为康德把"先验"与形式联系起来。康德还把"先验"与理性联系在一起，这也是舍勒批评康德的一个重要方面。舍勒坚持认为，不只是认知和思维，而是整个精神生命都拥有纯粹的行为，它独立于人的心－物构造（Ⅱ，82），即，精神的全部情感特征（感觉、喜好、爱、恨等等）都是这样。在这一层面存在着并非基于思维之上的先验的内容，伦理学必须将之呈现出来，与逻辑无涉。自古希腊哲学以来，理性一直只涉及其逻辑特征，例如康德，把纯粹意志归结为实践理性，而没有在意志行为本身独立的合法性中看待其自律性。尽管将逻辑的矛盾律应用于这一层面是正确的（例如，不可能意愿又不意愿同一客体），逻辑律本身并不是基本的情感行为。伦理和价值的公理独立于逻辑的公理，如果二者碰巧一致，那只是因为它们在现象学上有着共同的基础。纯粹逻辑是在纯粹价值一边的（Ⅱ，83）。既然康德在接受这种

独立的价值领域时犹豫不决,既然他未能把情感归于理性,他就依据可感性构想整个情感世界,同时把它排除出伦理学的研究范围。

把精神划分为理性与感性的这一传统从古希腊一直贯穿至当代哲学,在舍勒看来,这是完全不合适的。因为在这种前提下,全部情感生活必须依属于感性,包括爱与恨(Ⅱ,259)。这样,每当我们理解情感问题时,要么把它理解为从属于人的心－物结构,要么理解为贯穿进化和生命史的心－物变化的功能。是否在精神的非逻辑情感特征的底部存在一种行为特征上的原本差异(Rangverschiedenheiten der Akfinbegriffe, Ⅱ, 259)?是否在非逻辑自律行为的底部存在其诸对象,正如我们在纯粹逻辑中并通过纯粹逻辑所了解并理解的那样?这个问题一直没有人提出过。情感的这种纯粹的自律行为是纯粹的直觉感觉,纯粹的爱恨,纯粹的奋斗和意志。如其逻辑的相对物一样,它们独立于人的身体构造之外。在舍勒对情感的先验性要求方面,他遵随帕斯卡尔(Ⅱ, 260)。帕斯卡尔描述了在感觉、爱、恨等等方面的自律的合法性,这些是可以和形式逻辑相比较的,如“心的秩序”,“心的逻辑”或者“心自有其理性”。“心的秩序”是不可能还原为理性法则的。情感经验的基础是“心的秩序”,它不能像逻辑法则那样得到理智的理解,理智在此完全盲目,如同以耳观色(Ⅱ, 261)。但是这类经验模式使我们可以理解其各自的真正对象,即价值及其相互关系的恒定次序,并且,情感的先验性构成了这些意向对象。在我们能够进入价值问题这一舍勒伦理学的核心问题之前,我们必须首先从不同的方面探讨这种情感层面。

首先在英语和德语之间存在语言差异,我们必须避免出现误解。“feeling”(感觉;情感)一词在英语中有两种不同的用法,而这两种用法在德语中则分别由两个不同的术语去表达。“感觉”涉及感觉上的一种状态,如生病、健康、虚弱等等,它也能涉及对这样一种感觉状态的感觉,即感受一种感觉状态,所以,“去感觉”对于这样一种感觉状态来说是意向性的。我们以疼痛来说明。疼痛(作为一种感觉状态)能够被忍受、经受,从心理上被抑制,甚至被享受(algophilia)。疼痛,作为一种状态,正如上述例子所表现的,能够以不同的方式被感受。舍勒用 Gefühl 一词来指称一种感觉状态,我们下面将以“感觉状态”来指涉。他将“das Fü hlen”一词用于感觉状态的样式,这个词的字面意思是“感觉”(用作动名词)。因此用德语可以说“Das Fühlen eines Gefühls”意译为“对一种感觉状态的感觉”,直译是:“感觉(动名词)一种感觉状态(名

词)”。为了避免误解,我们用“感觉状态”和“感觉”来表达上面的意思。

这两个术语是按这样的标准来区分的,即,感觉状态指涉一种内容,而感受则是指对这一内容的接受功能(Ⅱ, 262)。感受可以被理解,但感觉状态只能被描述(Ⅱ, 263)。在舍勒的现象学分析中,他从整体上把握并揭示了感受世界的不同层面。大量感觉状态的存在其实都是个体性的差异,而非像最初看上去的那样只是强度上的不同。幸福、狂喜、兴奋、舒适或高兴以及它们的反面(悲哀、绝望、伤心、疼痛)都清楚地表明各种不同的个别状态,人类在经受疼痛的过程中,如在愉悦体验的过程中一样,仍可能是幸福的。感受和感觉状态渗透进情感的深处,一张饱经沧桑的脸,即使在微笑时也透着忧悒。感觉状态与较深层次的自我相联系,并且似乎穿越了自我,在意识内容的大大小小的方面渗透、渲染。感受突破了自我的较低级源头,并有意识地朝着舒服的方向发展,这种有意识的趋向可以是特定个人的,可以是一个家庭的特征,也可以是特定种族的,甚至可以显示出某一历史时期的文化或宗教的某种类型的情感特征。舍勒提到对待痛苦的各种类型的技巧、解释以及与之相关的伦理学,从中可以看出人性的发展(Ⅵ,53-54)。对付痛苦的办法有许多,例如,逆来顺受、忍耐克制(佛陀),英雄式的抵抗(安提斯泰尼),对恶的形而上的否认(莱布尼茨、斯宾诺莎),自我暗示法(基督教科学派)、漠然置之法(斯多亚派)、无动于衷法(伊壁鸠鲁),证明痛苦是对罪的惩罚(旧约),或者按基督教的说法是有福的受苦。所有这些对付痛苦的技巧都可以分为两种:第一种是感受痛苦以便它能减少或消除,这是作为与痛苦的外表进行斗争而出现的。它是有计划地试图通过对世界上的恶的抵抗来消除痛苦的根源。这接近于典型的西方文明。第二种手段是通过非抵抗和完全的忍耐来悬置痛苦,这一方式是典型的东方文化的产物,尤其是印度,并且在基督教和斯多亚派中也有少量发挥,而在东正教中有较高程度的发展,在俄罗斯文学中也有这方面的共同特征,尤其是陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的作品。换言之,舍勒把西方人对待痛苦的这种类型理解为减少痛苦的外部英雄式行为,而把东方(印度)文化的类型理解为内在的心理上的消解行为。前者是积极地抵抗痛苦并把握它,后者是非抵抗的被动的英雄行为。他相信印度文化中绝没有特定的希腊-西方式的“精神”范畴,所有印度式体系都是生物主义的形式(Ⅸ,48)。西方外在的(理性)态度和东方内在的(被动的)态度是两种文化的基本特征。比如在医学上的

两种表现方式,有机生命既受外在影响(物理的、化学的),又受内在的影响(暗示,催眠,心理疗法,社会环境变化对心理的影响等等);疾病和失调既可能有器官的毛病也可能有心理原因,甚至两者兼而有之。然而西方科学和医学最初只是致力于外在的手段以消除肉体本身的痛苦,印度医学则持与此相反的心理手段,其片面性不亚于西方医学(Ⅸ,60)。

对一种感觉状态的体验并非只是个别的、偶然的现象,人的这种感受能力是基于历史、社会的发展变化的,进而它是现时的体验,同时也是对现时的反映与理解。然而,作为情感深处的事实,感觉状态是存在的。舍勒把那些与人类存在的整体结构相适应的情感样态分为四个不同的层次(Ⅱ,334;Ⅵ,39和331)。

1. 生理的感觉状态(如疼痛、发痒的感觉、痒等等)

2. 身体或活力的感觉状态(如虚弱、焦虑、生病、健康等等)

3. 心理感觉状态(如悲痛、高兴、哀伤 = Wehmut)

4. 位格(Person)的精神情感(如,极乐、绝望、良心的折磨、被庇护、平和的心境、悔恨等等)

生理的感觉状态与其他三类的根本区别在于身体表面或内部的感觉是局部的和扩展的。作为一种被给予的状态,它们决不是一种功能或行为。这种感觉状态的扩展随强度的增大而增加,而非相反(Ⅱ,335)。它们不因同情而改变,并且不能复现。它们在身体内部的存在方式,在时间和位置上都是排他的。它们取决于意志的导向、转移和任意性的改变。其次,四种感觉状态在次序上失去了意志的作用:活力感觉状态在实践中已经很难改变了,心理感觉状态更加游离于意志的控制,而在精神感觉状态中就几乎没有意志在起作用了,因为它们自然而然地来源于"位格层面"本身,生理感觉状态受制于可能的麻醉,然而像虚弱、强壮、生病一类的感觉状态或者人在成长期或衰退期的感觉状态(年青时或年老时的感觉状态)则不可能以与生理感觉同样的方式从意志上来把握与产生,这种对活力的感觉状态更多地取决于个人或种族的气质及构成。

活力感觉状态并不局限于有机体特殊的位置,在此意义上说,这种活力感觉状态是不扩展的。尽管健康、疾病、精力充沛、强壮等等不受某个特别器官的制约,然而这种感觉状态实际上还是属于具体器官的。因此,生理的和活力的感觉状态为全部动物所具有。活力感觉状态通

过身体被给予,整个身体又通过活力感觉状态被给予,这就使得活力感觉状态在深度上低于生理感觉状态。全部的情感状态都被分为价值和非价值两类。然而生理感觉状态被认为与价值相关只是因为它涉及与整个身体相关的个别器官,另外三种感觉状态除了被作为价值与非价值看待以外,还起预测和兆示的作用,提醒或唤起对即将发生的危险的防卫性反应。在关涉生命未来和危险的生长、衰弱、健康、疾病这类活力感觉状态中,存在着被给予的某种事物(Ⅱ, 342)。这样的价值内容与我们的生命、其他生物的生命乃至其所处环境(森林的新鲜空气、小树的生命力)皆有关系。在这种活力感觉状态层面上,出现了同情以及再现的感觉,即,积极地参与其他人的感觉状态。因此,鸟的虚弱能被我们感觉,而我们却绝不能将我们自身置入鸟的生理感觉状态,因为鸟的器官内的局部现象我们无法"知道"。活力感觉状态的价值内容出现在与生命存在物体戚相关的一切吉凶征兆出现之前。它包含那些尚未给予我们的价值,并且只有这些价值的被给予是在即将到来的时刻而非现在。

与此截然不同并在深度上处于较低级状态的是心理感觉状态,因为它们是自我的直接特征。它们与包括其他人在内的环境客体相关,并且能够被分享。因而它们与前面几种只存在于客体自身的感觉状态不同。这种感觉状态在这里是有意识的并且可以被再次感觉(Gefühlserinnerung, Ⅱ, 342; Ⅵ, 332)并以同情的形式参与(mitgefühlt)。心理感觉状态是真正可以交流的。活力感觉状态在一定限度内也是真实的,但对于心理感觉状态来说则并非如此。心理感觉状态难以通过身体条件的变化来改变,因为心理感觉状态总是紧密地依附于想象中的客体,这些想象的客体通常是独立于身体以及身体条件之外的。

精神的或形而上的情感,是来自位格(person)核心的最终的、最直接的倾吐(如,良心的折磨的感觉)并且通过个人及其生命而发出光亮。在此意义上它们是绝对的,因为我们不能够像因某事而感到幸福那样对某事感到绝望或狂喜。最终,一个人只能是绝望的或狂喜的,以致于我们的整个世界和个人都充满了这种状态。狂喜不能通过先进的技术生产而获得,绝望也不会因技术生产而消失(Ⅱ, 345)。是否具有精神感觉状态并不取决于主观意图。精神感觉状态只出现在行为的"背后",并且决不会作为有目的和有意志的内容被给予(Ⅵ, 332)。在此

提到的四种相互关联的感觉状态(Zuständliche Korrelate, Ⅱ, 125–26),它们各自在价值上的等级和次序,我们将在后面的章节中详细讨论。关于人的情感层面的最富于成果的研究之一是舍勒对人与人之间的情感关系的分析("同情",包含在他的著作《同情的本质》[Ⅶ],1923年的第2版为1913年第1版的扩展)。舍勒在此区别了人与人之间情感经验的四种类型:

1. 情感共通(Miteinanderfühlen)
2. 同情(Mitfühlen, Mitgefühl)
3. 心理感染(Psychiche Ansteckung)
4. 情感认同(Einsfühlung)

每当舍勒提及同情的上述四种形式时,他似乎在"Gefühl"和"Fühlen"这两个词的用法上总是不一致。例如,在《形式主义》中他提到"Nachfühlen"和"Mitfühlen",而在第10卷中随处都是"Mitgefühle"。事实上,情感关系的这些感受是与上文提到的感觉状态相关的。他没有系统地处理这一问题,我们只能依靠散见于他的著作中的大量片断获得资料,当然,这些片断有的也不够严密。例如,他曾写道:"心理的和精神的感觉状态能够再现,并且能引发同情,而生理的和活力的感觉状态只存在于主体自身"(Ⅵ,39)。而他又论述道:"然而,生理感觉状态或多或少视自身为无生命状态,而活力感觉状态则已经具有感官的和有意识的特征"(Ⅱ, 342)。问题在于,活力感觉状态究竟是有意识的还是无意识的(两种论述都在1916年作出),我们只能把这一联系上述情感交流的问题留在四种情感状态之中。

实在与内在情感经验的类型

对于舍勒来说,人类个体的存在,首先意味着与"他人"的本质联系。与他人一起生活,不只是一个事实,而且这种与他人的联系在本质上是在体性的。人的存在既是自我的存在,同时也是相关存在(Fürsichsein, Miteinandersein; Ⅴ, 371)。人类聚集的形成并非总是人为的构成,他们的习俗亦非人为的建构,随之而来的这种自然的交际在动物的生活中就已经存在。人既是个体的存在又是社会的存在,在亚里士多德《政治学》中,人是 Gemeinschaftswesen(共同生物)。舍勒认为"我"与"你"在情感层面的联系具有实体的意义,这种实体意义只有

在现象学的分析中才会得以展示。人与人之间的"我－你"现象是由大量的个体和社会行为所构成的，关于这个问题我们将在"作为位格的人"这一章中讨论。你总是基本的，总是先于我被给予。没有"我们"就没有"自我"（Ⅷ，52），"你"的经验是一种实在的经验。实在作为整体被经验，并存在于"我－你"现象的四种基本样式之中，情感交流（同情）在次序上是第二位的。实在的四个层面具有其序列法则（Ⅷ，56），这种序列法则长久地存在于人类精神之中（Ⅷ，373），它们不能够被还原为另一个。实在的全部经验都按以下序列出现：

1. 绝对的和神圣的层面。其被给予性先于直接的即刻实在。从整体意义上看，在即刻存在可以被认知或预见到的这种被给予性是可以被判断、估计和理解的时候，其情形是基于抽象层面的一种历史性的变化内容之上的（Ⅷ，374）。严格地说，随后的关于实在的经验都是具有本体论基础的。

2. 关系世界的实在，即合群的实在："你－我"和"我们－经验"。这一层面不证自明地先于所有生命和无生命自然的实在。作为一种独立的在体层面，这种人类间互相关联的实在将不会中止存在，哪怕人类之外的一切自然都已灭绝（Ⅷ，374）。在这个层面中，"我们—经验"先于自我，而自我只能在"我们"之类中认识其自身。这就是为什么自我观察只是一种"仿佛一个人对另一个人"的观察，即，一种对他我的观察。你（thouness）是最基础的存在范畴（Ⅷ，57）。

3. 外在的和内在的实在经验以及主体环境的经验。外在的实在经验先于内在的实在（人的）经验，这第三种经验将其自身显示为外部实在的抵抗（resistance）和受苦（suffering）（这两者皆就其广义而言）。

4. 无生命的物体的外在层面在所有的生命实在之后可以被经验到。

贯穿于这四种对世界的经验之中的次序反映在人的精神发展之中（Ⅷ，376），也就是说，存在于从幼年到成年，从原始人到文明人的发展过程之中。比如，就实在经验的第四种类型而言，一个儿童的世界基本上是一个生命的世界，无生命的客体可以被一个儿童经验为一种有生命的客体，同时生命往往被儿童设想为（无生命的）客体，随着年龄的增长一直到后来为止。这时，一种实在经验的变化产生了，他可以经验到

无机世界,并且这种变化很少不带有一种失望的情绪。原始人的世界基本上是有机的世界,并且由鬼怪所主宰和充满。只是在后来的发展阶段,这个世界对他来说才变得更加"真实"而已。同时,历史性的过程总是产生在从有机的集合体到社会存在的发展变化之中,这也可以被理解为人类群居生命的人为的且有意识的变化形式(V, 237)。最终,这种变化所引起的结果在观念的历史中也获得反映。

比如,亚里士多德的有机自然观,它在文化的发展中先于一种受制于理论物理学科学概念的自然观,这种自然观是以其多种形式处理无机的事物。舍勒的这些观念,对于他的知识社会学来说是最基本的,但是他仅仅对第一种和第二种实在的经验作了详尽的解释(V 和 Ⅶ),这个问题我们将在"人与上帝"一章中涉及。不论怎样,"你 - 我"(thou - Ⅰ)实在经验是基点,对同情的几种形式的理解可由此获得,因为这是同情以及所有与"他人"联系的终极性的本体论基础。关于实在经验的第三种和第四种类型,舍勒在其"无生命的自然"以及"形而上学"等演讲报告中专门论述过,而这些演讲报告至今未出版。我们已经在关于实在的经验的所有形式中描述了你们(我们)的本体层面的位置。在这个独立的层面之内,所有内在的人类情感经验都得以发生,即,情感共通、同情、心理感染和情感认同等等人类情感经验。这些观点现在可以被简略地勾勒出来了。

关于现时的情感共通,舍勒举了一个例子,即,立于爱子灵柩前的父母(Ⅹ, 284, Ⅶ, 23)。他们的悲哀是相同的,他们所共同具有的悲哀情感是完全一致的。舍勒从那种仅仅由分担他人忧患而引起的悲哀中区分出这种同质情感。他也区分了情感共通和认识他人悲哀情感行为这两种不同的情状。但在上述例子中可见,在悲哀中存在着一种聚合性,即他人的悲哀在其中不是一种外在的事物或客体。这种类型的同质情感只能存在于精神方面,不可能出现在物质的痛觉或感官的情绪中,因为这两种情形是由外部的自然力所形成的,不可能存在一种有机体共同的疼痛感。这种相通的悲哀感对于他人的情感来说是不可缺少的。这种经验是终极性和瞬间性的,在这种经验中他人的情感或悲哀只属于他自己,反之亦然。因而不可能存在与他人情感相关的客体。上述父母是由一种不可分割的共同悲哀联结在一起的统一的主体。

同情(fellow - feeling)可能出现在以下情形中:一位友人去探望一对痛失爱子的父母,当他走进房间的时候,那对陷入悲恸之中的父母仍

在伤心。友人的同情的客体自然倾向于这对父母的悲哀之情(Ⅹ,284)。所以情感共通是一种与某人相关的情感,而同情则有极大的差别,因为它有意识地卷入他人的悲哀(或欢乐)情感之中,此时他人的情感已变成理解的对象。还有一种与情感共通相对的情形,即,对他人苦难的怜悯。这意味着,同情总是预先包含着一种再生性情感的行为,以此作为对他人(这对父母)情感价值和状态的反应。

心理感染(Psychic Contagion)在许多方面有别于前两种情感。它与同情的区别在于它缺乏针对某人的意向性,它与情感共通的区别在于它没有积极地参与他人的情感。因此,严格地说,心理感染无法实现在舍勒意义上被称之为同情(sympathy)的诸种要求。这在某种意义上涉及到以后提到的第四种情感。但是,舍勒是在一个广义的范围里使用同情这一术语的,是把它作为一种人类情绪的内在的关联和复合现象,这种意义包含在希腊文"Syn"(跟……一道,与……一起,相同的)和希腊文"Pathos"(受苦)等的字义之中,其中前缀"Syn"并不具有意向性,只具集合性与聚合性(integration and togetherness)。舍勒在他的著作中,列举了大量的心理感染方面的例证(Ⅶ,25-29;Ⅲ;102),我们可以从中选择一二。在舍勒的有关论述中,我们可以发现,舍勒认为心理感染产生于两种形式之中,即,或在两个人之间,或在一小部分人之中,或者也可以发生在一群人之中(如聚众闹事者)。比如,心理感染在两个老年妇人之间可以这样展开,即,在一种渐增的情感兴奋状态中,她们不禁激动得哭了起来,不带任何怜悯甚至实际上有时她们也不知道为何而哭。一种奇特的感染在她俩之间产生作用以致于她们处于同一种心理氛围之中,这种心理氛围甚至可以被她俩不自觉地演化到一种极端的境地。当一个人走进这个即将被泪水所淹没的房间时,他会立即被卷入这种氛围之中,卷进由这两位妇人的悲哀情绪所形成的痛苦心境之中,即使先前他可能是心情愉快的。舍勒还举了一个进入啤酒屋中的心理感染经验(快乐的)的例子,这种经验也很快传染给新来者,他会逐渐地被啤酒屋中快乐的人群同化。舍勒提到在这样的情绪关联中,有一种典型的瞬间心理感染也曾出现在科隆的烦恼(Fashing)时代。在那个时代,许多人走到屋外的台阶上大开莱茵式(Rhinish)的玩笑已成为一种时尚,偶尔也可见到某人坐在台阶上,一言不发,表情呆滞。但是,很快人群中出现了调侃者,并引出一片嘻笑声,于是快乐的情绪开始在人群中蔓延。就在这充满欢笑的时刻,这个调侃者却在

台阶上退走了，因为他表演的时刻已经过去。同样，心理感染（不用语言表达）在人们看到有极端痛苦表情的人时也会出现（生理的情感状态作为心理情绪感染的原因。Ⅱ，337，Ⅲ，102）。在这种情形中，旁观者会被受难者的痛苦状态所感染。舍勒强调，这个例证必须严格地与同情区别开来。心理感染在一群人中（聚众闹事者）是最显著的，通过情绪的相互感染，人群中的“其他成员”在完全极端的情形中几乎被完全同化并被“卷人”突如其来的群体情绪骚动之中（或者在动物类的兽群骚动中）。个体是如此被心理感染所吸引以至于他无法意识到可能的结果——这种结果是群体骚动所遗留下来的，同时，当他离开了这个带有整体情绪的人群后，他也不可能让他的意志去反对它。这样的整体的群体情绪状态如：惊慌、革命、反叛、游行、罢工等等。支配这一群体现象的法则是极其复杂的，似乎有点类似于牧人间的情形。一般说来，这是一种人格责任感的遁匿，导致理性之外的冲动占了上风，这是智性水平的衰减（如同一群“发育过分的儿童”），这是一种对顺从（对一个领袖人物或畜群中的动物首领）的应允。在这样的心理感染中最具典型性的是，对他人情感（快乐、悲哀、仇恨等）的一切认知或参与（如同情）都不是这种心理感染出现的前提。这种整体状态似乎被某种心理 X 所把握。心理感染可以在更高的和更集中的形式上被再现和生成，比如，这种情形可以在受制于政治导向和影响的群众中得以证实。以群众的名义对领袖人物顺从的响应，在大规模的反叛和游行示威中，可以起到极重要的作用，因为这种性质的情绪感染在缺乏责任感的心理感染情况下更容易被利用。

心理感染的最极端的情形是同情的第四种形式，即情感认同（emotional identification），这种现象往往出现在一个人的自我与另一个人的自我之间。它可能发生在两种情形之下，一种是一个人对另一个人的同情，同情之深以至同情者的自我融人被同情者的自我之中（heteropathic type 对症疗法类型）。另一种是，同情者将被同情者的自我融入同情者自身（idiopathic type 自发症疗法类型）。在这两种情形中都不存在“个体的”意识。舍勒以原始人为例，原始人将一只鹦鹉或一块石头认作自己的祖先。在这类原始感觉状态中，情感上的主观确认构成了二者之间的认同。舍勒认为，这种认同从历史上说是先于祖先崇拜的，并且它还残留在民众与其领袖的自我认同形态中，它是对转世轮回的信仰之源，舍勒将之理解为认同原初形式的一种理性化过程。认

同也出现于古代神秘文化之中,神秘现象在此变成了一种处于迷狂状态中的神圣存在,它也出现于催眠状态以及儿童与母亲一起摆弄木偶玩具或演木偶戏的过程中。在后者的情形中,儿童在与母亲的情感认同中完全丧失了自我,并将自身同化于木偶玩具之中。在演木偶戏时,儿童则将自身同化于木偶而沉缅于"最动情的状态之中"。而对于成年人来说,木偶戏仅仅是"戏"。舍勒还举出与对症疗法型和自发症疗法型不同的第三种类型,即性交。在这里,他提到两个性伙伴人格处于中止状态(Suspension),他们共存于一个生命流之中,人格自我的概念在这一生命流中保持着特殊性。舍勒将这种共同的交合归属于群居心灵,其中除了成员与其领袖的认同外,还将双方合并人一种单纯的本能和情感流之中。这种本能和情感流支配着诸成员行动的意向,"以便观念和计划被粗野地驱赶到它的面前,就如同暴风雨前飘动的落叶"(Ⅶ,36)。在所有的情感认同过程中,人将其自身表现为一种活力的存在,因为人格意识和个体意识已经被消解了。这样,在任何成员之间,如母亲和婴儿之间,就存在一种彻底的情感认同和合一的关系了。

情感认同除了其与人类学和心理学的关系外也是具有社会学意义的。舍勒指出,文明人已经越来越多地失去了认同能力。只有在儿童、原始人、梦游症患者、神经病人、易受催眠的人及女性的本能等中才保留着较多的认同能力。这就意味着,文明人在获得许多技能的同时也失去了一些技能。同样,正如成年人失去其儿童时代的认同能力("忘我"地嬉戏),文明人也已丧失了原始人时代所具有的认同能力。但是有些知识只能通过情感认同获得,舍勒在此引用了一则德国谚语:"杰克小时不学,大了也必然不行",这就是说,体现在杰克身上的不同时期的知识的量与知识的质是不同的。从这个意义上看,现代人已丧失了宗教中的超验的纯真感觉,这种感觉正是通过情感认同而被给予的。人们通过"信仰"来置换这种感觉。认识的不同类型和方式总是从属于历史发展的一个特别的阶段,并且舍勒认为在整个过程中都存在着一种特性:智性认识力的进步意味着情感认识力的衰退(即,我们自身的认同能力),文明既是一种进步,但其中也包含着某些方面的衰退。因此,舍勒强调,进步和保持传统之间的平衡十分重要。所谓保持传统是指将历史中每一个时期的发展成就都加以整合归并和重新发现,这包括从儿童到成年人,从动物到人类,从原始社会到文明社会等等。因此舍勒旨在拯救那些在儿童与原始人身上被给予的价值和知识。在以后

的叙述中我们将会看到,对于舍勒来说,人类的未来是通过对人的理性层面和情感层面的持续不断的整合为特征的,在这种整合中,后者(即情感层面)必然将扮演其中的一个角色。在此基础上,欧洲的"理性人"和亚洲人将更多地趋于相互间的适应。他认为,历史的发展不是一个由欧洲独尊于世的过程,而是包含着人类作为一个整体的全部的力量,无论某些力量是否已被取代(如在欧洲理性化过程中的情感生活)或者理性是否退居次要地位(如在亚洲对情感参与和对自然的理解的强调)。

现在我们可以就情感状态和同情的形式之间的关系作某些结论了。首先,在前面所举的例子中,那对父母之间显然不存在瞬间情感共通中的意向性关系,但是必定存在指向父母共同悲哀的对象的意向性关系,这个共同悲哀的对象就是已故的孩子。他们的感情仅仅属于心灵的痛苦,并不包含别的起因,这种心灵的痛苦将生理和活力的情感状态连结起来。其次,同情意指有意识地关注他人的快乐或悲哀,并且由于这种情感共有(快乐、悲哀),它也就不可能与生理的或活力的感觉状态相联系,而必须只能与精神的和心理的感觉状态相关。第三,既然舍勒确认心理感染的起因可以在生理的感觉状态中找到,那么我们就似乎有理由假设,心理感染神秘地混杂于所有的情感状态之中。这也意味着精神性的感觉状态也是如此,因为不存在这样的假设,即,既然在一群人中,大笑者是最具感染力的,那么,这一群人保持沉默状态应该是不可能的。第四,情感认同显然源于活力层面。因而可以说,只有心理感染和情感认同才能够与活力情感状态相关联。但是双方都是非意向性的,并且既然同情(意向性的)和情感共通(两人之间不存在意向性关系,却在他们共同面对的客体上有着意向性关系)不属于活力的情感状态,那么,我们就可以得出这样的推论,即,舍勒在《形式主义》一书(Ⅱ,342页)中的论述,与"一种生命的情感状态总是具有功能性和意向性的特征"这一结论是不一致的,这一结论依据的是上述思考,即,情感认同和心理感染在特征上都不是意向性的,虽然此二者与活力的情感状态相关。事实上,舍勒在Ⅵ,39页中对此作了这样的论述,即,在情感状态的四个层面(1.生理的,2.活力的,3.心理的,4.精神的)中,情感认同现象只能源于心理的情感状态层面,其中也存在着意向性。

我们现在来总结一下人的感觉状态和人与人之间的情感联系这二者之间的关系:既然心理感觉状态(疼痛、发痒、搔痒等)已经在它们无

法被其他人感觉到的这种意义上"死亡"了,那么,它们就不可能构成一种情感参与关系。它们只是在有机体内存在着并且无从被他人感觉到,尽管他人可以了解到。因此,生理的感觉状态不能进入人们之间的情感共通之中。同情和情感共通都与心理感觉状态(如,伤心、快乐,悲恸等)和精神感觉状态(如,平静、良心责备、绝望、狂喜等)相关。情感认同与心理的和精神的感觉状态有关,此外,它还与活力的感觉状态(如,虚弱、焦虑、生病、健康等)有关。因此,它与感觉状态有着三重的关系。而心理感觉与所有的感觉状态相关,因此,它也就成了最强有力的人际间的情感现象。

第四章 爱的秩序

爱的优位

我们在前面曾经指出，就舍勒而言，人类的情感领域所具有自身的行为合法性，不是从理性和意志演绎出来的，情感有其自身先验的内容。这种内容不是在逻辑中，而只能是在伦理学中展示其自身。这种先验价值的所在，存在于偏向(或者拒绝)等感觉行为之中，最终存在于爱和恨之中，价值认识和价值直观(Wert - Erschauung)发生于此(Ⅱ，87)。价值的情感认识与知觉和思维的行为有着明显的不同，它显示出通往价值世界的惟一途径。正是在偏向、拒绝、爱、恨这些具有意向性功能的行为中，价值变得明显，也就是说，在情感行为的实行过程中，先验的价值内容被给予出来。这样的价值明证性本身绝对独立于关于它们的判断或命题。全部伦理学必须返回到道德认识的事实及其先验的条件。但是，道德认识和道德洞察本身不是伦理学。伦理学是由对道德认识中的被给予物的系统阐述而构建起来的，并且，如果它的研究范围仅限于一种在道德认识中明显

被给予的先验内容,那么,它就是哲学的伦理学。

“在人能够思维或意愿之前,就已是爱的存在”(Ⅹ,356)。这一命题是舍勒的人的哲学的核心。如果不理解这一点,也就无法理解舍勒的全部哲学。爱是基本的精神行为,是一种不可还原的和自发的运动(Ⅹ, 118;Ⅶ,147)。爱与恨都独立于共感,因为它们作为行为在感觉变化的过程中不受任何影响(Ⅹ, 119)。因此,爱与恨根本不是感觉。例如,我们爱某人,不会因这个人带给我们悲哀或痛苦而改变;恨某人,也不会因为这个人带给我们欢乐和愉快而改变。人类的爱和恨贯穿在与感觉相伴随的所有变化中但本身不受影响。然而,爱和恨的实行,是悲哀、快乐、狂喜以及绝望等感觉状态最深刻的根源(Ⅹ, 370-71),它们复又成为所有感觉的基础。例如,不幸的爱仍然伴随着幸福之感;或者,如果我们所恨之人的痛苦使我们开心,那么恨本身就是开心的基础。爱和恨并非对某事的或属于某物的感觉,而是,一个人能爱和恨某物,仅仅是因为在没有爱(和恨)的状态时它能被感觉到具有确实的价值。爱和恨是对价值对象的独特态度,它们理解价值及其等级,并且因具有价值而指向对象本身。价值理解意味着偏向一种价值,或者把一种价值置于另一种之后,但爱本身正是这种价值理解行为的基础。爱(和恨)是对价值对象直接的反应方式,并且无论如何与关于对象及其价值的判断没有任何关系。因此,人们无法为爱另一个人(或恨另一个人)给出理由,除非在爱和恨的内在运动发生之后再寻找理由。在这种状态下,这些理由绝不可能给予真正的爱(或)恨以全面的说明,因为它们无法穷尽情感状态的基本层面;其次,因为爱和恨直接指向个体人或事物的真正核心,而这个核心是不能由判断或者统摄性的感觉来分析的。这就是为什么舍勒认为爱和恨是意向的基本运动,它们统领评判着呈现在客体中的价值的全部标准。并不是对事物的评判支配着爱和恨。因此,显现在这二者中的明证性是自主的,不受理性判断的影响。这也是它们为什么不能被定义而只能被显现的一个原因,因为价值或非价值的直接呈现是处于爱恨行为的实行过程之中。

爱常常是一种从较低价值趋向于较高价值的行为,恨则是一种相反方向的行为。舍勒每谈到爱,必涉及恨,只是恨带有否定的意味而已。在爱之中,较高的价值从被给予的价值中闪现出来。在舍勒看来,这种较高价值在某一对象中的显现就是爱的本质。更进一步说,爱既不只是对已被感知的价值的反应,也不仅是关于选择现存价值的态度。

人们对所爱对象的较高价值的具象化，产生了一种直接地把所爱对象理想化的价值范例，即作为爱者的这一方期待着对象完美无缺并对被爱对象保持一种稳定的情感。这种对较高价值的趋向就是爱的创造力。纯粹的爱并不关心所爱对象的这种较高价值的存在；甚至根本不在乎所爱的对象是否能够达到这种较高的价值，也不在乎这种较高价值是否被另一方所爱，因为这些较高价值实际上是被当作所爱对象的品质被发现的。如果爱是对所爱对象身上所显现的较高价值的持续不断的渴望，那么这种爱是不会满足的。即使没有爱者的努力和期盼，这些较高价值也必定会从所爱对象身上显现出来。从这个意义上说，爱不是盲目的，它总是可以让我们看清在所爱的对象身上呈现出的较高价值。可以说，惟有爱者才能看出这些价值，而盲目仅仅是指伴随着爱的性欲冲动。这就可以解释旁观者在评论爱者及其所爱对象时那种熟悉的口吻："我不明白那个人身上的哪一点使他着迷。"在这一爱的行为过程中，被爱者的较高价值对爱者呈现。在被爱者身上，这种较高价值不是被预先给予的，因而我们不可能从被爱者那儿去寻找到它。如果主动地去寻找这种较高价值，就几乎没有爱的成分，而只能是出于兴趣了，因为这种情况下的"行为"与理想状态中的被爱对象无关。

在舍勒看来，爱的范围涉及除道德的善的价值之外其他全部价值对象。在《论同情》一书中，舍勒强调了这一点，并且指出：一个人所具有的善的程度只取决于他付出的爱的程度。为了表现善的目的而去爱，这只能是"伪善"的爱，亦即："因其善而爱之，因其恶而恨之"。舍勒在此涉及的问题，我们将在后面详细地讨论。这一问题涉及基督教爱的本质，即：为了表明善而排除了爱。基督之爱是向所有的人敞开的，包括善人和恶人、穷人、罪人等等。基督教的爱是舍勒主要的着眼点，因为他发现在涉及基督教的人与上帝的观念时，总是存在着许多不一致。在历史上，这些观念一直深受前基督教的亚里士多德思想的影响，并且一直被当作合理地理解和解释基督教的关键。

价值的微观世界

因为爱是情感的基础，情感本身是思想的基础，是对全部对象进行感知和认识的基础，因而可以说，人类的行为、选择、意愿以及思维，都是以爱和恨的吸引和排斥的运动为基础的。要真正理解个体人，或社

会单位(家庭、国家、民族、种族等等),或历史时期,惟有通过这条途径,即认识他们的情感、他们的价值观念及其价值秩序和结构。这一系列内容在选择或拒绝的行为中显现出来。这种贯穿在历史上每一个人类社会形态的变化之中的价值结构和秩序,舍勒称之为"精神气质"。这样一种精神气质的实质就是爱和恨的秩序和趋向,由爱和恨所限定。人们的世界观(精神气质的一种)以及受制于这种世界观的行为和活动,是由具体的爱和恨的秩序所引导的(Ⅹ,347;Ⅱ,305-13)。在舍勒看来,《登山宝训》是一个最显著的例证,它揭示了一个全新的价值世界,这个价值世界根植于一个崭新而具体的爱的秩序之中:"然而,我对你们说……"(Ⅱ,309)所有这些选择或者拒绝价值的行为遵循一个具体的程序,这个程序贯穿在爱和恨的行为之中。爱,不只是在对被感知的价值作出反应,而且是价值的发现者,总是确立新的价值观。因而它是全部价值情绪的先导(Ⅱ,266)。在爱和恨这种法则的限定中,所有的伦理将被完善(Ⅱ,267)。因为爱的秩序是澄彻透明的晶体(Ⅹ,348),它存在于情感行为的先验结构之中(Ⅸ,110)。

人类的社会历史环境取决于价值等级的结构,客体在其中显现出来。所有的善行、对客体的决断以及实践的行为,都是由人类的爱的秩序这样一个选择机制来控制的。正是这种同质的价值(不是事物)使得人类在其置身的环境的方方面面之中,总是遵循着不变的选择法则(Ⅹ,349)。在人类社会之中,爱的秩序是吸引(爱)和排斥(恨)的恒定的机制,其价值结构不会伴随着现实、历史和社会环境的变化而迅速改变,无论人们看什么、希望什么、做什么或了解什么,都已经过了这种不变的价值结构的检验。人们运用这种价值结构就如同住在一间房间里透过窗户看外部世界,他通过窗户所了解的一切只能是窗户所允许他看到的。然而,爱是对客体的一切认识行为的先决条件,因为它在所有的思维活动之前,就与外部世界建立了直接的联系。舍勒说:爱是精神和理性之母(Ⅹ,356)。它是人类参与客观世界全部精神活动的源泉。没有参与的行为(Teilnahme,爱),人就不可能参与(Teilhaben,认识)世界的事件(Ⅸ,111-12)。正是人所拥有的这种爱的力量涵盖了人与世界的联结面,在这个维度内,爱的力量被引导进人认识事物的价值结构。这种价值受制于选择和拒绝的变化法则,而变化法则又决定了不同时代的世界观、对世界的认识以及控制自然的意志。它隶属于所有的社会形式,如种族、民族、国家、人民、家庭、党派、阶级,也隶属于每个

个体成员自身。

爱的行为所导向的价值世界显示了偶然合乎法则和永恒地合乎法则之间造成的种种差异。严格地说，选择的法则和价值的秩序准则仅仅存在于人类所在的虚空之中。但是，这样的种种法则的质的聚合融人了人类存在的实践的善，渗进了人类社会形态形成的制度，造成了它的部分或全体的现存形态或它们在社会组织和人群中的缺乏及它们在社会组织中的感受能力(Fuhlbarkeit)，变成了它们达到或尚未达到的规范和目标——所有这些现象如同人类历史所显示的那样，从人类存在的一种形态向另一种形态变化着，从一个时代向另一个时代变迁着。因此，爱的秩序并不包含一条统摄所有现存的善和恶的规则(X，366)。更确切地说，客观的等级化的价值世界是向真实的和虚假的爱(恨)同时敞开大门的。爱既可能与价值世界相一致，也可能与之抵牾。并且它也在特定时代或社会形态的价值范围之内。因此舍勒认为，人类的心灵，作为爱的秩序的核心，并非是一片混乱的情感状态，而是所有可能存在的价值的一种有秩序的对应物，是价值世界的缩影(X，361)。心灵在其自身的存在层面上与逻辑极为相似：人类只有通过(情感的)洞察才能爱，同样只能通过(逻辑的)洞察才能作出判断(X，362)。然而，通过推理论证来洞察爱的秩序如同盲人观色。舍勒的这一观点值得我们高度重视。他认为，我们把对情感生活的考察仅仅归人心理科学，这是毫无根据的成见(X，364)。心理科学主要考虑对情感状态的理解，但行为(思维的、意志的、爱的、恨的等等)并不"在此"，这也就意味着它们不能作为思维的对象，因为这种思维本身也是一种行为。

行为不是一种能够用推理的方法来观察的状态。例如，如果一个人被美景所感动，因而开始捕捉他对美景的感觉(由感动而引起)；如果一个恋人不是全身心投入爱自己所爱的人，而是注意自己的情感；或者如果某人正在合掌祈祷时注意自己的思想，等等，这些人处于自我感觉和询问的状态：当我观看风景，当我爱或祷告之时，我自身的思维是怎样进行的？那么他是在寻找他的感觉状态和对象之间的因果关系。在舍勒看来，那些认为爱和恨取决于思考的事物和思维的行为，将状态与对象联系起来的做法，完全是武断的。他坚持认为，我们首先生存在客观事物和世界之中，并且在所有情感的和逻辑的行为中获得了经验，这些经验与在行为过程中正在进行的体验没有任何联系。在情感行为之

中存在一种直接的内容，这种直接内容不会在推理的和逻辑的分析中出现，只有在情感的行为体验消失以后，它才能够成为思维的对象。

虚假的爱，爱的种类以及性爱的命运

至此，我们期待着舍勒进一步具体地告诉我们，爱何时趋于有序的方向？爱的秩序何时在实例中得以阐明？下面几点我们是可以明确的：

1. 爱与恨是一种状态，是感觉状态和感觉的基础。

2. 爱是先验的，就认识而言，它是有秩序的、本质的。

3. 爱的秩序受价值选择和拒斥的法则的支配。

4. 爱的秩序是心灵的缩影，价值的绝对尺度在其中被反映出来，或者未被反映，即被曲解、歪曲和虚假地感知。情感行为按其自身的法则构成有序的整体。这种法则与恒定的价值尺度相一致。

在提供实例方面，舍勒从不过于慷慨。我们期待他能在就某些观点展开讨论时举一些例子，但他很少提供。我们发现，他在提供实例时，相同的例子常常在不同的著作和上下文中重复运用。Ortega y Gasset 指出，舍勒的不足之一是缺乏调整，结果造成重复。比如：在他的论文《认识与劳动》(Ⅲ，203－11)和《知识的形式与教育》(Ⅸ，111－119)中，某些部分的文字几乎完全相同。前篇的手稿写于 1923 年至 1925 年，后篇是 1925 年 1 月 17 日在柏林作的一次演讲。其他重复似乎只属于论题方面的(例如，在Ⅶ和Ⅹ，皆论及情感的共通，但文字上并不一致)。

在舍勒的著作中，实例的缺乏归因于他过于自信的作风。他的文稿多采用演说或讲座的形式而不是系统的阐述和研究，读者常常不知不觉地陷入困境之中。然而这不能仅仅归咎于舍勒所暗示的一种态度：要么你理解，要么你不理解。归根结底，最终却并非最重要的一点在于论题本身：如果行为不能被限定(因为思维本身的运动是行为的一种，同时也是行为的反映)，那么就无法通过行为去理解行为，除非通过现象学的显现来透视行为。爱的秩序只是可直观的(erschaubar)，在这一点上，舍勒的读者须将自身搁置一边。我们只能通过否定的方式，即证明不正确的爱的方式来展示爱的秩序。这种不正确的爱的方式，舍勒称之为"形而上学的失误"(Ⅹ，367)。当一种属于相对价值范畴的

价值对象被当作绝对价值对象被爱时,这种情形就会发生。在这种情况下,人们把相对价值对象当作偶像来“崇拜”。例如,一个人非常爱国,以至这种爱占据了他的全身心甚至覆盖了对上帝的爱。在人和上帝这一章里,我们将阐明这种形而上的失误。在价值秩序之中,如果一种较高的价值被置于较低的价值之后,那么虚假的爱就被给予了。然而舍勒的观点是,在价值等级中,每一个爱的对象都有其独一无二的位置,它与心脉搏动的微妙变化相吻合。如果爱的行为触动了这一位置,那么这种爱就是正确而有序的(Ⅹ, 367)。由此我可以理解舍勒的下列阐述:恨作为爱的对立行为总是爱的错误的和失常的结果。“每一种恨的行为都根源于爱的行为”(Ⅹ, 368)。而一般来说,爱和恨具有同一个判断标准:对价值对象发生兴趣。这种兴趣的发生总是在一种最初的确立无疑的兴趣之后,那就是爱(就这个词最广泛的意义而言)。“我们的心最初倾向于爱而不是恨”,那么,恨只是假爱的反应。我们常说的一句格言并不正确:‘谁不能恨,也就不能爱’,也许这样说更好:‘谁不能爱,也就不能恨’”(Ⅹ, 369)。恨总是一种对爱的秩序的背离而作出的心灵的反抗。在舍勒有关人的自我内心反抗这一类论文中,最著名的一篇题为《道德建构中的怨恨》(Ⅲ,33 - 131)。

怨恨因为爱的秩序的混乱而产生,而它又包含着爱的秩序。即使在恨中,爱的秩序仍然是清晰的。爱的秩序与恨,这两者在人的内心纠结缠绕,只能通过它们之间的差异及其相互关系来理解它们。要把握爱的秩序,必须揭示出对爱的秩序的背离,即揭示出作为其否定与对立的极端的虚假的爱。

舍勒在他的《形而上学》一文之后,写了那篇《爱的秩序》(Ⅹ, 345 - 374)。手稿的日期是 1914 - 1915 年,1916 年。这两篇手稿被编辑合并成一篇论文。爱的秩序(Ordo Amoris)这一术语出现最多的是在《遗著》之中,但是,在《形而上学》IIA 和 V 以及《论同情》的 B 部分与这个概念的直接联系是显而易见的。《论怨恨》一书在 1912 年首次出版,在 1915 年出的增补版以及在 1914 年的第二版中增加了大量的附录内容。我们认为通过《论怨恨》一书可以逐步深入地把握“爱的秩序”,这是一条间接的技术性途径;反之,我们也可以通过舍勒本来打算将其论著命名为《爱的秩序与混乱》以及他在等二个时期的许多年里对这两个论题的研究来把握怨恨的本质。

在我们着手论述怨恨之前,关于爱或许应再作些说明。在《论同

情》一书中，舍勒提出了爱的三重分类：爱的形态、样式和种类。他将人的行为划分为身体的活力行为，自我的心灵行为和位格的精神行为。爱和恨也有三种形式：生命的激情的爱（和恨），个体自我的心灵的爱（和恨），位格的精神的爱（和恨）。这里附带提一下，他也区分了知识和价值的三种类型，我们将在后面的章节里论述。下列概念在舍勒的著作中贯穿始终并相互关联，排列如下是为了帮助我们理清头绪，以便更好地理解。

行为	爱的形式	价值	知识
生命的行为	生命的爱	生命的价值	控制的知识(科学)
心灵的行为	心灵的爱	文化的价值	本质的知识(形而上学)
精神的行为	精神的爱	神圣的价值	拯救的知识(宗教)

这一简表还可以加入生命的、心理的、精神的感觉状态以及可感知的价值。生理感觉状态无法与其他相联系，因为它们不是行为，其状态是静止的（Ⅱ，342）。我们在前面讨论的是感觉与感觉状态之间的关系。

上述爱的形式突破了种类和样式的各自界限。爱的种类依照情感本身的不同性质而显示，与所涉对象无关。例如，母爱、孝子之爱，对国家和家庭的爱以及性爱。所有这些爱所蕴含的情感的性质是互不相同的。爱的样式是爱的行为的联结，主要在于其社会特征和同情之感。例如，美好的愿望、喜欢、爱好、善良、优雅、宠爱、亲切、爱情、谦恭、友谊、奉献、忠诚、感激以及亲密等等，都是在这种意义上的爱的样式。

舍勒对爱这一主题的探讨的范围之广，在当代哲学史上是独一无二的。舍勒的思想对本世纪哲学发展进程的影响是深远的，无论如何评价舍勒的思想，无论赞成或反对，他终究是伟大的爱的哲学家。在哲学史上，爱作为一个哲学论题一直很少被探讨，包括中古基督教哲学（除了圣·奥古斯丁之外），这是相当奇怪的。舍勒的爱的哲学，其深度与广度可以与柏拉图、圣·奥古斯丁、帕斯卡尔和马勒伯朗士相比较。他常常提及上述思想家，这是不足为奇的。在论及马勒伯朗士、帕斯卡尔以及圣·奥古斯丁时，他是从肯定的意义上论述的。但他与柏拉图的观点并不完全一致。舍勒驳斥了柏拉图关于爱的对象的先天观念——柏拉图的这一观点在大量译本中时常见到。舍勒同意这样的理论观点：爱的观念是通过遗传而得的，他从中发现了一些有价值的观点。舍

勒认为,爱的方向、性质和方法的继承性是毫无疑问的,它们在生命存在的环境中以活力的吸引与反感的方式显现出来。例如,人对某些情感反应是与生俱来的,如对黑暗的反感,对某些气味的反应,种族的仇恨与亲和,或者母鸡对鹰的惧怕,公牛对移动的斗蓬的反应,都是与生俱来的吸引和反感。吸引和反感的倾向是遗传的,但这并不等于柏拉图所谓的可爱和可恨的对象的先天理念。舍勒注意到,爱(和恨)的取向的遗传,可以从人类男女对其配偶的选择倾向中发现。对某种特定"类型"的异性的选择取向,在许多家庭和宗族中代代延续,他用日本古代的一个故事对此作了说明。这个故事告诉我们,决定异性选择的愿望、思慕、拒斥和吸引,是从情侣们的祖先那儿沿袭下来的。当配偶双方意向一致时,爱情之火就燃烧起来(Ⅹ, 375)。舍勒认为,就爱的排他性而言,日本人的这种观念是不正确的,但他强调,类似的配偶选择方式在人们中广为流传,代代相续:自由地选择意中人,这是人的天性。女孩倾向于参照自己的父亲来选择配偶,男孩则以他的母亲为模式,父母亲在其子女后来的配偶选择中各自扮演了一个角色。当男孩(或女孩)被相同或类似于父母亲曾经相互倾心的爱的取向所引导时,因袭的选择就出现了。有关这类情形的有趣的资料尚未充分地收集。舍勒认为,未来的研究将最终导向他称之的"爱神的某种设计"(Ⅹ, 376),由此将揭示出世代贯穿的情爱动力的遗传节律。个体的人似乎是在他们对另一个人的爱中追寻一种对遗传的选择模式的实现。对舍勒来说,问题在于这种模式是否仅仅属于较小的社会形式,如一个家庭、一个宗族,它是否也在不同的民族、种族之间流行,构成其"面孔",或者是否所有的民族和种族都具有相同的选择模式?不论怎样,在未来的哲学人类学研究中,舍勒的观点值得高度重视。他的观点是,如果爱神的某种设计能够清楚地建立,那么,爱的秩序的活力层面将由此显现,与此并行的设计,即有关爱的秩序的心理和精神层面的设计必须建立起来,那么,人类的爱的秩序将有可能从整体上得以展示,正如舍勒用深奥的形而上学的语言所阐释的那样,das Urbestimende dessen, was dauernd Miene Macht, sich um ihn herumzustellen – im Raume seine moralische Umwelt in der Zeit sein Schicksal……(Ⅹ, 348),我们可以将这段话译为:"性情规定着这个人最基本的决定要素:在空间,他的道德处境,在时间,他的命运……"因为"若没有人的爱的秩序的共同作用,就不能在任何既不依赖于人又作用于人的自然效应上打下诱发价值的烙印"

（X，348）。

舍勒一再强调，爱的秩序的最初的决定性的因素置身于人而不是价值的种类之中，对此，我无法找到任何其他可能的解释。价值向人的位格的实体层面开放，这将是第五章的论题。价值是决定人类社会本质和结构的根本因素。这种价值的属性不是现实事物的特征或对其的抽象化，它们仅仅代表其自身。但是，它们可以通过其主观的对应物，即人类的爱的秩序而被给定，可以通过位格层面的开放世界的行为而显现。正如我们在后面将要看到的，价值世界不应被理解为柏拉图所指的一种理念的存在。相反，它们只出现在从一种价值到另一种价值的选择和拒绝之中。它们是爱和恨的最终联系，与思维行为中的概念和感觉行为中的客体相类似。这样的价值具有一种包含较高价值和较低价值的先验的秩序，其中人类的爱的秩序是情感上的共鸣。然而，这种价值秩序在激情、冲动，特别是在怨恨的状态中，可能被扭曲和推翻。

在由价值构成的人的"世界"中，爱的秩序是人类命运的根本因素。价值世界及其结构总是以一种无意识的、潜在的方式存在于人类自身。正是在价值世界的界限之中，人类的真实历史和观念才按照各自的选择和排斥的不同的行为方式而产生。舍勒认为，从这样的认识出发，我们才能理解历史阶段的变更、社会的变化发展以及神学家和哲学家的世界观。在世界观的全部历史变化之中，在审美趣味的形成以及教育、政治、经济等等观念的变化之中，价值序列永远保持不变。人类历史环境的改变只是选择和拒绝价值的历史行为的变化。爱的秩序终究是人类的命运，因为它作为价值种类的主观的和情感的对应物，构成了人类历史在其中演进的特定的自由的空间。人不能逾越价值的构成，因为它们是"无论多么遥远，人都将进入的空间"。

第五章 怨 恨

怨恨的初始形式

在《爱的秩序》这篇论文中，舍勒作了如下的阐述："怨恨之人本来也爱他在自己的情状中所恨的事物——只是由于不曾占有它们或无力获取它们，恨才发泄到这些事物上"（Ⅹ，369）。然后，舍勒开始说明爱的秩序的错乱，导致某人A憎恨某人B，不一定是由A本身所引起的，也可能是由B、C或D所引起的，甚至有可能是由A所属的群体引起的。憎恨可能源于与A最初毫不相干的群体之中，并且憎恨并非总是由憎恨者的（对爱的秩序）的迷乱所决定的。只是说，世上只要有恨，就必定存在爱的秩序的错乱。人不可能在恨，除非较高价值遭到一种贬损。人只要对不同水准的价值作一番比较，并试图将较高价值与较低价值拉平扯齐，或者将较低价值的特性引入较高价值的序列之中，恨便已经发生。无论哪种情况，价值感的秩序都已被扰乱。

"怨恨"（Reseentiment）是一个借自法语的外来词，是被尼采当作哲学术语介绍进德语来的。在英语和德语中，没

有跟这个词直接对应的词汇。从广义上讲,怨恨是指对某人或某事的情感反应,然而,它不是一种强烈的反应,——这是很有意味的——因为在实际的反应能够生效或开始生效之前,它就已被体会或感知。怨恨是一种情感的状态,这种状态与放弃对反应的理解有关,这是一种发生在一段时间跨度内的情感反应。怨恨可能会延续终生,在此情形中它是作为对全部经验世界的一种情感的反抗态度而显现的。怨恨出现在情感上一直受到伤害或挫折的人身上,它是由一种对挫折或伤害的反向抵抗所激起的。从本质上说,怨恨是由于怨恨者与他人在价值品质上相冲突而引发的一种反感情绪。这种反感情绪总是随着时间的推移而与日俱增。因为怨恨是与同情相联系的一种感觉的复苏(尼采语)。怨恨的增生总是伴随着敌对的情绪,开始时可能没有明确的敌对意向,然而到后来则会渐渐明确。这种敌意掺杂了对怨恨对象的恼火和愤怒,仇恨的怒火在心灵深处蔓延,一切的自我约束力皆无能为力。此时的怨恨已经控制了一个人或一群人,在这样的敌对状态中,他们被阻止采取由于种种起因而引发的任何直接的行为,可以说,怨恨者忍受着他们自身内部的敌对的反应状态。怨恨可能以不同的形式出现,每一种形式都只是提供了一部分潜入人身上的毒素,如果这些形式发展到极端,混为一体,那么怨恨也就随之形成了。这种最初的形式是仇恨、报复、恶毒、妒忌、嫉妒,以及恶意。跟德语比较,英语有关情感状态的词汇(受清教徒的影响?)并不丰富,因此,在某些情况下,我们必须引用相应的德语单词,以便区分同一词根的两个英语单词。比如,妒忌和嫉妒。这两个词汇之间的差异在英语中感觉并不十分明显,正如他们在德语中各自的对应词一样,德语 Hamischkeit 和 Scheelsucht 是无法精确翻译的。

怨恨的重要意义在于它事关道德评价的构成能力,在于它是道德判断及价值蒙骗的根源。正是基于上述这一论点,尼采清楚地认识到怨恨在道德哲学中的重要性(《道德的谱系》,I,8,10,14)。舍勒把怨恨解释为一种心灵的自我毒害,它产生了对某种内在情感爆发的有节制的隐忍和伪装,其实这些内在情感的爆发原本是人类天性的自然构成。怨恨是出于自然的反应,并非一种积极的或攻击性的驱动力。更进一步说,它往往是一种软弱的表现,所以,它总是出现在被雇佣阶层或被管辖阶层的成员之中。舍勒列举了怨恨的一种典型形式:报复。报复是由于情感上一直受到伤害或打击,使得过去那种屈辱的情感状态复

苏了，以致受伤害者从内心深处滋生出一种敌意的反应。这种反应并不等于采取可能的行动、实际的防卫或即时的回击。这种反应不是在动物身上已发现的那种即时的回击，就一般而言，怨恨是反击力量的阻断，因为尽管他对别人满怀怨恨，但由于软弱而导致了屈服的感觉，以至反击力被扼制。

严格地说，从报复到妒忌，从忌恨（Scheelsucht）、恶意（Hamischkeit）到怨恨，其情感强度是逐渐增加的。报复和妒忌的起因是特定的人所引起的。排除这种种原因，妒忌和报复也就随之消失了。然而，怨恨却与特定的人没有直接的关联，更确切地说，心怀忌恨之人正在寻找对象，以便满足他的忌恨感。他试图寻找合适的对象（人）以便将其价值拉平到他自身的虚弱状态上去。在此情形中，对象的价值在他看来好像“多了”，需要压缩或贬低，这出于他的忌恨之痛。他将一些对他构成打击的否定性因素归人价值，于是将否定性要素注人出于忌恨而反对的价值之中，从而获得了一种内在的满足，在恶意（Hamischkeit）中，这种贬低的趋向则更加强烈，通过攻击、伤害、诽谤（武断地）等手段抵毁对象的价值，因而不断地期待着一切内在满足的机会。对方一个突如其来的无礼的手势，一次未曾料到的恶意的讪笑，都会给人留下不愉快的感觉，尽管受伤者并不完全理解其中的含义。这种不愉快的感觉决定着未来双方的关系。怨恨者似乎觉得受到了冷遇，因而忌恨感愈加强烈。严格地说，如果存在下列情形，怨恨就会出现：1）痛苦者忍受着怨恨，根本没有试图从道德上克服怨恨，即从内心原谅某人或表示道歉；2）痛苦者没有向外宣泄（以嘲笑或责骂的方式）；3）痛苦者总是软弱的，或为身体的虚弱或为精神的软弱。这种软弱总是与Verbissenheit（心理上的固执）相关，它驱使所有充满敌意的伪装潜人心灵的黑暗角落，以至内心不断地填满各种敌意的素材（对象的），使情感的毒素蔓延滋生。敌意的对象可能是整个社会阶层的成员，或是痛苦者生存其间的社会的状况，甚至可能是某个人或某些人的存在或者干脆是整个人类的存在。怨恨的程度似乎取决于因怨恨的出现而对所恨对象的认识和辨别力的降低。如上所述，这种降低出现在最初形成的次序中。其中报复在这个次序中处领先地位，它是如此的强烈，以至导向一种盲目的冲动、激情或疯狂。在这样的情形中，报复似乎也伴随着“正确”感的增加而更趋明显，如与“恶意”中的情形相似，它也在寻找满足的机会，因为他们都处于忌恨之中。这样的一种盲目的疯狂的强烈

报复冲动,在文学作品中的例子可以在克莱斯特(H. von Kleist)的《米夏埃尔·科尔哈斯》[①]中找到。

虚弱:怨恨的根源

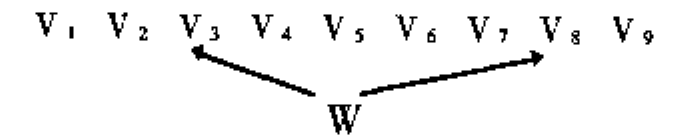
怨恨这一概念可以在报复中得到多方面的阐释。在怨恨状态中总是存在一种趋势,即所怨恨的对象的价值硬是被虚弱的或受伤害的怨恨者向下拉至他们的感觉之中。因此怨恨之人一定能够感觉并了解这些较高价值的存在。正是这些较高价值从感情上困扰着他。在受到挫折或者伤害的人身上,报复的形成总是由自尊心以及个人对生活较高的要求带来的。舍勒提到,一个奴隶生活在他的生存状态中,使他觉得这就是他的存在方式,因而对他的主人并不产生怨恨。在古希腊和古罗马"自然的"奴隶制度中正是这种情形(Ⅲ, 121)。同样,儿童在受到处罚之后也不会对父母产生怨恨之情,因为他生活在他的生存状态中,没有把这种生存状态跟其他社会阶层的情形作比较。只要主体感觉到自身与对象之间存在着某种差异,那么怨恨就出现了。差异的程度决定了怨恨的强度。在法国大革命期间,人们呼唤平等。这为舍勒提供了一个社会怨恨的典型事例。这种社会怨恨是由于穷人与帝王贵族之间财产分配不均以及他们之间的权利不平等而引起的。平等作为一种价值打破了陈旧的权威的价值,以至在被怨恨激怒的反抗者眼中,具体的对象(皇帝)已变得模糊不清,他们在某种程度上已处于盲目的疯狂的状态。皇家陵墓被暴怒的人群掘开,一切皆暴露无遗,怨恨的反抗者由此获得了内心的满足。随着反抗者内在情绪的继续蔓延,他们很容易将一切社会性的怨恨联系起来。从社会学的角度来看,当人们的公民权利与其实际社会地位之间存在差异时,怨恨也就容易发生了。正是这种政治等级或社会差别在人们心中埋下了反抗的火种。在财产分配相对公平的地方,政治和社会的怨恨就可能少一些。但是,如果每个人都有权利将其价值与他人作比较,并发现他的社会地位较低,于是怨恨不满之情便油然而生(Ⅲ, 43)。客体的较高价值挫伤、损害并打击(没有预定的目标)了主体,被伤害的主体又总是将客体的价值拉平到

① 克莱斯特(1777－1811),德国戏剧家、小说家。《米夏埃尔·科尔哈斯》是他的中篇小说代表作。——译注

主体虚弱的水准上(物质上的,即身体的状况欠佳、经济的困顿等;或者精神上的,即知识的欠缺、心理的虚弱等等),在怨恨最初的不同的形式中,怨恨的趋向和特性当然也存在着本质的区别。下面的图例可以说明怨恨的指向,W=虚弱的怨恨主体,O=怨恨的对象:

较高价值的情感减损(怨恨)　　O　W　　对怨恨对象的较高价值的认识

在不断增长的怨恨感中,对象已变得难以区分了,以至怨恨者从他所感觉到的所反对的对象阶层里任意挑选牺牲品。这种情形可以在下列图示中说明。"V"处排列着所有可能的受害者,W 表示敌意的虚弱的怨恨者:



上图中的 V_3 和 V_9 是怨恨者所寻求满足的任意的对象。这一图解是根据怨恨最极端的情形设计的。如果怨恨主体不断地将他的虚弱与较高价值作比较而终生遭受心灵的折磨,那么对象所属的整个阶层必然成为他的怨恨情绪的发泄目标。在这种情况下,怨恨常常裹挟着命定的情绪,因为虚弱感如此强烈,而且与对象的较高价值之间的鸿沟是如此之深,以至在现实中无法获得这种满足,如在众所周知的残疾人的怨恨中,正是这种情形,残疾人的怨恨指向所有健康的正常人。就个人的命运而言,残疾人的生存状态始终不及他健康正常的伙伴,智力低下者同样如此。舍勒和尼采皆提及犹太人的种族怨恨,这种怨恨是由古老的骄傲滋生出来的,并产生于种族历史命定的情绪中。残疾人的怨恨似乎是这种怨恨的强度的最好的说明,怨恨的对象也可以在某一个人身上找到,即当他人的存在对怨恨主体构成一种威胁的时候。在怨恨主体极端嫉恨的情况下,尽管他愿意原谅他的怨恨对象所做的每一件事情,但他不能忍受其在某方面的出类拔萃。此种情形出现在诸如对美貌、种族地位、财富、社会阶层、名声和荣誉的忌恨之中。我们从前面几个例子中得知,怨恨强度的差异可以在它最初的各类形式,以及这些形式的被给定的怨恨感的一系列顺序中找到。尽管怨恨的强度各有不同,但它们共同的基础都是由主体中的已被感知的虚弱与对象的较高价值标准之间的差距造成的,这是怨恨者一方所作的比较的行为。

从根本上讲,所有的人都在相互比较各自的特征和价值,但如果存在着内心虚弱的一方,即把对方的价值当成威慑、挫败和伤害来体验,那么怨恨就产生了。怨恨出现在某个个体(我们称之为怨恨主体)或者群体(怨恨群体)身上。怨恨可以被某个社会组织所激起,如种族怨恨或内战双方的怨恨。这里需要再次强调的是,怨恨基于一种情绪和虚弱的存在,这里意指与他人价值的一种比较,这些价值以不同的种类存在,可被视为怨恨主体生活在其间的某个社会或者某个历史阶段的征兆。

除了内在情感气质、社会结构以及虚弱而外,还存在另外一种对怨恨的刺激因素:即一个人的生活处境。舍勒认为,女人比男人更可能成为处境怨恨的主体。在与男人的关系中,女性的天性中总是流露出对其女性同伴的恐惧;与之相反,一个男人则不会有这种直接的对其他男性的恐惧感。在爱情关系中,女人注定要扮演一个被动的角色,因为她是被选择的对象,所以处于一种对爱的期待之中,其内心总是被持续不断的恐惧感所扰乱,这只是由真实的或者甚至只是可能的竞争者引起的。此外,骄傲自尊和天生的羞涩感抑制了她们的自我表白,这恰恰从一开始,在防御来自于另外一个人的情感的威胁时就将她们置于弱者的地位。一般说来,与可能处于类似虚弱地位的一个男人相比,她具有较多的有限度的防卫手段,但拥有的自由则相对要少。当然,这样的说法可能更多地是指过去而不是今天。例如,老处女的社会处境表明,她们在与其伙伴以及社会风尚的割不断的联系中总是难免心存怨恨。舍勒认为,老处女对性的否定态度,实际上是其诉诸性满足的最后的手段(Ⅹ,99;Ⅲ,53)。这里再作些补充则更能说明问题,老处女处于一种将自身与社会中绝大多数人作比较的处境中,因为她生命中的大部分光阴没有男性相伴,只有女性(Ⅲ, 52)。类似的因处境引发的怨恨发生在婆婆(作为儿子的母亲)这一永远的悲剧人物身上,她一直爱着她的儿子,这样的爱突然受到了另一个人的挑战,这个人还没有为他做任何事情,却要占有他的一切。难怪在传说、歌曲以及各民族的文学作品中,有许多把婆婆描写得十分凶恶的例子。在神甫身上,舍勒和尼采都找到了作为处境怨恨的另一例证。神甫的社会处境使他流露出怨恨的情绪,因为他不得不在任何种类的世俗斗争中表示和平,他必须不依赖于世俗的经济资助和保护(至少是有意的),他被迫抑制所有人类的激情(发怒等)。他的终极地位是神圣的仆人的地位。在其男性同伴之中,这些现实的处境使他置于社会中脆弱者的地位。舍勒提到教会中

教师常犯的错误,即拘泥于强制性的伦理。他们认为只有这种伦理具有道德价值,能发出(权威性的)禁令或要求,并且能直接地受给定秩序的影响(Ⅱ, 231)。最后但并非最不重要的一点是,舍勒在他的著作中提到的另一类怨恨者,即叛教者(apostate)。叛教者在其人生的某个阶段,其政治、宗教或哲学的信念发生根本性的变化,于是他采取一切可能的手段来进行辩论,以反对他从前认为是真实的理念,他似乎就是为了这种否定而活着。他的新观点和意见构成其对过去的精神历程的持续的报复行为。尼采从德尔图良(Tertullian)[①] 那里摘录了一段,举例说明这种精神的怨恨:在天堂里,他们看到了罗马官员们在地狱中燃烧,这是他们极乐的主要根源。舍勒理解德尔图良对基督教的护教,出发点是对那个古老世界的报复,德尔图良本来就曾是那个世界中的一个异教徒。所有那些被赋予否定批判特征的思想方法都建立在怨恨的基础之上。舍勒还将这一特征纳入当代哲学的倾向,即惟有否定和批判才被认为是基本的方法(Ⅲ, 58)。这一类否定的思想与 Zu den Sachen Selbst(事物本身)没有直接的联系,而且只是一种个人的评价,其中充满对他人学说的批判,表面的评判内含潜在的否定和贬低。萨特的哲学看来是源自一种强烈的怨恨情绪,因为惟有萨特的哲学被当作基于否定之上的惟我哲学。如果他的丑化现实的倾向是一种深层的个人怨恨 (视觉上的不对称) 的表达,那么问题就出现了。

作为价值欺骗之根源的怨恨、道德规范以及先验的价值

在前面的论述中,我们曾多次举例说明怨恨情绪产生的原因。在此基础上,我们重新开始对爱的混乱和价值的歪曲进行讨论。怨恨的哲学意义在于对价值情感的蒙骗以及它们对价值所作的个体的和历史的评判性结论,同时还在于选择和拒绝的变化法则。这些变化法则处于产生怨恨的道德体系之中。前面所举的有关怨恨的例子已经揭示了这样一个事实:怨恨决定了对价值和无价值的虚假的评价(Wertschatz - ungen)以及随之而来的虚假的判断。对舍勒来说,真正的道德是以永恒不变的价值秩序为基础。在下一章里,我们将就此展开论述。然而,怨恨是人类意识中出现的价值颠倒或价值崩溃的根源(Ⅲ, 63),它

① 德尔图良(约 160 - 230):罗马基督教拉丁教会最早的教父,第一个拉丁神学家。

引起了对价值秩序及其在生命和历史中的实现的理解的欺骗。歪曲和伪造的评价以及价值情感是以基本的和最初的选择法则及其一致的永恒不变的价值秩序(因为它们能够被歪曲)为先决条件的。舍勒认为,如果不是这样,那么既不存在一个价值体系,也不存在跟价值曾经可能是真实的这种情形有任何有秩序的联系。因此,怨恨可以显示出不同历史阶段人类与社会的道德体系及评价取向。任何热切的奋斗和动心都直接指向较高价值的实现。对怨恨主体的虚弱与某个对象或某些对象的较高价值之间的张力的克服,导致出虚弱状态的产生。这种张力的克服是通过对肯定的价值对象的情感否定而实现的。怨恨是如此之深以至肯定的价值被当作否定的价值来感知,而有序的价值领域中的否定价值则被当成肯定的价值。这一点需要再作些阐明,如果一个怨恨者想从他真心爱慕的一个人身上获得爱,这种努力尽管徒劳却难以割舍,于是慢慢滋生出一种寻找否定特征的倾向,以至怨恨主体自信不值得花费时间和精力去寻求这种徒劳的爱,因为被爱者似乎缺乏这样的价值,虽然他早已被深深地迷惑。然而,在这一自我确信和反省的过程中,被爱者的客体价值依然被承认,可以说,它依然处于一种模糊含混的状态中。但是,爱者的虚弱和无法得到的对象之间的张力减弱了,以至主体之爱或多或少地变得有点方向不明,虚弱的情感转换成一种自我生成的相对强劲的情感控制。从某种程度上说,整个人类都有过这种(无意识的)体验。比如说,当我们而对一个超出我们承受力的高价对象和一个同类型的廉价对象时,我们认为廉价的对象"正好",因为我们从质的把握上认为它们更好(对实际的质的区别所作的评估);或者,如果一个商人从实效的角度评估他的债务,认为"还不坏"(根据推测得出的结论,实际上也许并非如此),而看上去却似乎如此。但是,在我们所揭示的这类怨恨中,怨恨主体产生出一种直接的连续的情感控制,它使妒忌、恶意、报复等等演变成怨恨的一般状态。这是一种直接的控制,因为它已经对对象有所察觉,甚至仅抱着一种混杂着期待并渗透着怨恨的态度。主体总是感到被较高的价值,如力量、美貌、健康、富裕、幸福、仁慈等等所困扰,在情感上备受折磨,如果不能将这些与怨恨联系起来,则无法超越这些较高价值。而这些较高的价值恰巧出现在他的同伴身上,这使他继续苦恼。他试图抱着一种乖戾的独断的态度来无视它们的存在(但没有成功)。这仅仅是对他周围环境中所出现的较高价值的一瞥,而这一瞥却正是使他对一个个体或群体的恨和敌意

的冲动毒素得以直接释放。当怨恨主体不断地在自己身上体验到虚弱，并意识到他不可能获取他的同伴们各自肯定的价值，那么歪曲、颠倒和对绝对价值尺度的欺骗就产生了，并同时认同于一种较低价值的情感认识（如贫穷、罪恶、心理的或身体的痛苦、死亡）。这种因怨恨而产生的价值认识的情感转变，尼采称之为极端的报复：在这种价值情绪的活动过程中，即价值情绪处于一种秩序的颠倒并对这种颠倒进行判断的过程中，强大、健康、富裕、美貌等等所构成的根和报复消失了。这种价值歪曲可以发生在每个个体身上，也能够发生在整个群体身上。此外，当怨恨主体自认为他代表着善者、强者或有福的受难者的时候，他甚至可能开始处在一种对那些"恶"境中的人的怜悯和同情的状态之中。这种在怨恨前提下的价值情感（被颠倒的）可以作为整个道德体系的基础，并能够通过提倡、教育、传统等待方式，通过"奴仆"对"主人"的感染来激发（尼采）。但是，这里有必要对舍勒的《实质的伦理学》一文作一点初步的理解，舍勒认为，尽管这种幻想的怨恨的价值在怨恨主体一方构成了一个道德的世界，但贯穿于其中的真正的价值秩序仍是显而易见的（Ⅲ，67）。

从上述讨论中我们可以看出，对舍勒来说，价值的歪曲和欺骗不是建立在虚假的、自觉的道德判断之上的，而只是 organische Verlogenheit（有机的谎言）的结果：与怨恨者相关的仅仅是符合怨恨主体的兴趣和注意力的本能控制，这种兴趣和控制更改了趋向对象的较高价值方向的所有内容。只有在这样的情感活动之后，价值的正负号才被颠倒，关于价值和在"较高"和"较低"的价值之间的选择法则的虚假判断才能够被作出。

那么，舍勒是如何着手展示怨恨这种处于整个道德体系背后的情感因素呢？在他的《价值的颠覆》一书中，他是这样表述的：现代的道德（moderne burgerlische Moral）是由无数的怨恨构造的，而基督教的道德（Moral）——与尼采的观点形成对照——不是建立在怨恨的基础之上的。上述有关整个道德体系中的怨恨的实例，在舍勒的著作中仅有一例，但却为他的观点提供了明确的证据，即历史上对客体价值秩序的歪曲和颠倒绝不止一例（Ⅱ，310））。他由此进一步研究了不同道德中的怨恨因素——正如历史向我们展示的那样。在舍勒看来，现代伦理学最显著的成就之一就是发现了不同道德的存在（Ⅲ，68）。这并非是采取了伦理学的相对主义的观点，而恰恰是采取了绝对主义的观点：历史

上的道德体系与永恒的正确的伦理相联系(Ⅲ, 69),或者,客体价值的绝对尺度可以与其他领域的体系相比较,如托勒密或哥白尼的一种完美的天文学体系,这是科学的发现。因此,比较起来,道德体系只是部分地适合于永恒的正确的价值伦理学。道德是关于价值之间的选择法则的体系,这种体系能够与任何形式的道德相对主义(孔德[1],穆勒[2],斯宾塞[3])形成对照并历经发展、变化。舍勒认为,价值选择的取向和尺度的历史变化是在永恒的选择法则和明显的价值秩序的背景之中出现的。这些选择法则和价值秩序就像数学公理一样是客观存在的(Ⅲ, 63)。如果想真正读透《道德的相对维面》这篇论文,则需要澄清五个方面的问题(Ⅱ, 300)。

1. 价值情感的变化(情感认识)、选择法则结构以及爱与恨的变化。舍勒称之为:“精神气质”(ethos)。在理性范围内,这种“精神气质”是一种 Weltanschauung(世界观),即了解和看待世界的一种方法。在宗教中,精神气质是信仰的构成及其内容,是教义和信仰理论形成的基础。

2. 依据不同伦理学(从广义上讲)的变化而产生的价值判断的变化。

3. 各种类型的行为、制度和善行的变化,如婚姻、一夫一妻制、谋杀、盗窃、欺骗等等。

4. 实践的道德的变化,这种变化隶属于与人类精神气质相关的真实的活动。

5. 风俗习惯的变化,这类改变根植于传统并以意愿的行为的变化为前提。

我们似乎可以作这样的推测,即舍勒计划将这些思想的所有的维面详尽地展开于他未来的有关哲学伦理学、人类学以及社会学哲学的著作之中。

舍勒在论及现代道德时,将其四个特征并入情感价值的歪曲和虚假这一个特征之中。这个问题可以作一点简要的说明。首先,他提出,

---

① 孔德(1798 - 1857):19 世纪法国哲学家和社会学家,实证主义的创始人。

② 穆勒(1806 - 1873):19 世纪英国哲学家,经济学家,逻辑学家,实证主义和功利主义的主要代表。

③ 斯宾塞(1820 - 1903):19 世纪英国哲学家,社会学家,进化论者,实证主义的主要代表之一。

现代的人本主义的爱,即普遍的仁爱(allge - meine Menschenliebe)不只是一种观念,而是一场运动,它必须与基督教的爱的概念严格地区分开来。尼采认为,在基督教的爱中一直盛开着最精美的怨恨之花。这就说明他没有将人道主义与基督教之爱区别开来。单凭这一点就足以证明特赖奇克(Treitschke)将一个"天主教徒的尼采"作为舍勒的标签是十足的夸张。现代人本主义的爱是19世纪的一种对爱上帝、爱邻人的反动。人本主义的爱试图通过爱整个人类,而不是只爱邻人或团体中的少数人,以对整个人类的爱来代替上帝。它的目标是人类普遍的健康福利的实现和提高,而不是个人的拯救。个人的爱只能以符合整个人类的大众利益为前提。因此,慈善机构存在着大量增加的趋势,这将有利于共同福利的提高。然而,这又导致了基督教的个人的和位格的爱的行为让位于人类的互爱。歌德在《意大利之旅》一文中曾恰如其分地说过,他担心世界将变成一所大医院。在这个大医院里,每个人都是另外一个人的护士。在这场人道主义的爱的运动中,舍勒看到了对占主导地位的代表着肯定价值的道德的一种逆反、憎恨、妒忌和报复。作为一种目的的人类健康和幸福仅仅是一种手段,而不是一种可以被认识的价值。它被利用来反对客体或构成怨恨的基础。首先是反对上帝,从而代之以新的人道主义的理想;然后是反对爱国主义、反对有组织的社会;最后但并非无关紧要的是反对利他主义,在此情形下,每个人的幸福都将取决于大众的幸福,不是通过某种具体行为,而是通过脱离个体自我的方式。人道主义对整个人类的爱,遵循一种社会政治原则。舍勒遗憾地发现,这种社会政治的原则在所谓的基督教社会主义中影响着基督教。

其次,舍勒将这种现代价值选择法则归结于怨恨,怨恨被视为人的一己的职责。每个人自我履行这一职责从而完成对较高价值的占有。舍勒相信,这将意味着从根本上说所有人都具有同样的道德力量。就本质而言,全部的道德力量是相等的。根据这种显而易见的含义,个人完成工作的价值则相对容易确定,衡量的标准就是个人为完成工作所付出的汗水和劳动。所有现代的对人的平等的呼唤,就是社会的、政治的、经济的、宗教的或道德的平等,在舍勒看来,这一切都是出于怨恨。这是贬低天生具有较高品质和等级的愿望,是奴仆对主人的反抗。惟有那些害怕失去平等的人才吁请平等原则(Ⅲ, 121),舍勒认为存在着一种法则,即在同样等级之中,人们被设想为本质上是平等的,这也只

是在价值的最低标准中才能如此。怨恨不能享有和旁观较高的价值，只能以这种对平等的吁请来掩盖它的存在，怨恨竭力抵毁、贬低具有较高品质的人，因为这些人正是使人心烦恼怒的情感客体。显而易见，舍勒的这种观点表明他是贵族政治论者，谈及教育时，他明确表示为高贵者的教育申辩；那么他自己（正如他在著作中处处证实的）是一个极端的反社会主义者。

第三，在舍勒看来，现代道德中价值的主观性或把价值归于主观判断的这种趋向，表明现代人面对等级和客体价值等级秩序时的情感重负。主观主义的道德在道德问题上导致了混乱，因为不再有明确的准则可言。更进一步，它变成了“你应该”（内在的声音）这样一种代用品的基本形式。因而所有的客观价值都被看成与种族、民众、民族、文化等相关。“你应该”仅仅能在一般意义上——如根据习惯和传统——被认为是正当的、有价值的。价值判断的主观认识减轻了怨恨主体的道德负担，他可以根据他的行为来作自我证明，从而进行道德判断。

第四，现代道德中两种价值形式的颠倒，其特征是以对价值认识和价值感觉本身的怨恨的歪曲功能为特征的。关于价值，在下一章，我们将看到舍勒区分了四种价值形式。第一种形式包括了所有的感觉价值（sinnliche Werte），所有这方面的价值，都可以分为愉快和不愉快两类。第二种，在价值秩序中地位较高的是活力价值（Vitalwerte, Lebenswerte），也可以用英语称之为生命价值或健康价值。愉快价值是可以察觉的感觉功能，它们与生理感觉状态（如痛苦、愉快）相关，这一系列价值就是所谓连续的价值，其中每一种都是有用的，有效的。（Ⅱ，124）。另一方面，活力价值是活力感觉的功能，从高尚到庸俗排列开来，这样的价值与活力感觉状态相关。在舍勒的价值伦理学中，这一点是极为重要的，即活力价值是不能归人愉快价值，也不能归入精神价值之下的一种较高形式。生命价值完全是独立的，关于这一点，舍勒认为迄今为止所有的伦理体系都没有看到，这是它们的一项不足。生命价值的独立性存在于舍勒的信念中，因为生命不只是一种经验主义的普通的观念，而且是真正的（现象学的）本质（Wesenheit）。

就第一种形式的连续价值而言，活力价值的次要性在现代道德中的价值等级的颠倒是最明显不过 。这种颠倒一直受着我们时代的工业和商业心态的滋养：相对实用而言，高尚（das Edle）则是次要的（Ⅲ，131）。这种颠倒已经导致把这样的价值作为技巧的一般认识，如精明

Klugheit 与智慧的对比(如果我们正确理解了舍勒),如快速的调整、成功的计划、周密的思维、安全的意识等业已形成,而这些恰恰是以勇敢、坚韧、谦卑、献身等等在某种程度上的丧失为代价的。有关价值的某些特定的概念,其含义已发生了变化,如忠诚、克制、诚实、节俭和公正。比如,公正一词等同于平等地对待一切人、平等地分配财产和利益,而不是依据他们的特征和才干。一种立法对于社会的某个阶层或群体来说可能是不公正的,因为他们被排斥在这个立法之外(Ⅲ,132)。此外,个体、家庭或者民族的生命价值的实用性始终服从于更高的更大的社会形态。生命存在的合理性被视为处于我们这个实用文明机制中的人类存在的实用性的较高层次。人们不能够也不愿意调整这种注定要失败的机制,不管他如何高尚,不管他的才能以及个人品质如何。对生命价值的实用的选择表明了平庸的民众对天才的怨恨,这是对商人和实业家们所属的那个正在上升的阶级的怨恨。他们在公共生活、政治和政府(西方的)中的影响力正在日益增长,他们将自身的生活方式、判断、趣味、爱好和评价标准强加于人,甚至在文化和智性生活中已经产生了影响。有用的价值高于高尚的价值,这一观念已经开始被普遍地接受。现代文明的精神显示了一种堕落的态势,因为它表明,在现代文明的精神中,本质上的虚弱超越于强大之上,聪明超越于高尚之上,数量超越于质量之上。人类所具有的抑制自发生成的紊乱的中枢导向力正在普遍地退化。人类的存在仅仅是寻求不断的发展,生存的意义正在被忽视(Ⅲ, 147)。人们试图征服的自然正在被压缩为机械的装置,而它的方向盘已变得越来越难以把握。在这一进程中,对高尚和有用的重新估价开始了。从某种意义上说,机械时代只是"奴仆"们怨恨的象征,根据机械论来断定的一种虚假的高贵一直被视为形而上学的真理。然而就舍勒而言,这并不意谓着上述机械论的观点是毫无价值的。

对生命价值中的有用的价值选择可以在一个实例中得以进一步的说明。如果一个商业雇员的商行工作负担过重,可或许他还想在家里做一些额外的事情,那么他在一周时间里将抓紧做他能够做的一切。如果这样,他在周末的超时工作量(没有报酬)则被老板视为对商行有用。该雇员的价值将以此为准绳被进行评估,他超时工作越多,对商行的价值(有用性)将随之增加,这将明显地对他未来的事业和升迁产生影响。另一些雇员或许处于同样的超负荷的处境之中,但老板认为只有他对商行贡献最大、工作最有成效,其他人的有效或有用则不如他,

因而他们只能处于升迁的等待之中。但是在这一批人中可能还有这样的人,即不管工作多么繁重,他始终在周末将一定的时间留给家庭,留给他那正在患重病的妻儿。那么下列情形则可能出现,即在无需多少人力的自动化的商务活动中,他将成为裁员的首选对象。假如一心扑在工作上而置家庭于不顾,那么他在商行的位置将可能会一直稳步上升。蕴含在眷顾家庭和道德责任中的这种价值,即人的高尚的行为,在此被置于有用性价值之后(当然,除非雇主恰巧是一个有心肠的人)。舍勒的观点是,对有用这一较低价值的认同已渗透进全部的现代道德之中。在上面的例子中,有用的量被置于雇员的高尚的质之前。雇员的高尚品质甚至可能会激发起雇主身上的怨恨,使之对雇员施加压力。怨恨对象找不到出路,这也导致了家庭生活的无秩序或最终的解雇。虽然,这种情况本身可能导致家庭生活的无秩序,然而,这种在损害生命价值的前提下的对有用的认可趋向,在我们的生活中已成为无意识的基本部分。这种重新估价甚至与宗教活动联系了起来。在解释了信仰和爱的义务的含义(Ⅱ, 227 - 29)之后,舍勒指出,宗教经验的象征性或外在形式容易被误解为这即是信仰和爱的行为。一个人定期去教堂做礼拜,去寻找获得救的感觉,这些只是从数量上满足于义务和遵从教堂的规则。此外,某些人对教堂的有用(实际的服务、捐赠等)也可能导致一种价值欺骗,即,如果真正的爱的宗教行为等同于数量的或者有用的活动的累积,那么这种累积则可能导致一种虚假的内在的宗教满足。

从本体论上说,人是可感觉到的价值出现的所在。从根本上说,吸引和拒绝(爱和恨)的心理功能是所有可感知的价值认识的先验的基础,也是价值有秩序地相互联系的先验的基础。感觉价值层面从整体上不同于感知和推理,感觉只是通向价值的途径。有序的正确的爱是对价值的绝对尺度的感性的理解。这样的价值,在其秩序中,在与世界的(心理的、精神的、物质的、文化的)所有感性的联系中显示其自身。正是在爱和恨的意向性的可感觉的功能的活动进程中价值显示出它的真实面目。这些价值在直接的可感知的显现中,即在任何理性和意志介人之前的这些行为中被给定,这是一种先验的价值内容(Ⅱ, 89)。所有的道德行为、意愿、捐赠、愿望等都被指向在爱和恨(吸引和拒绝)的感性行为中已被给定的价值的实现。舍勒认为,价值可以在不同的强度中被给予,但是,一旦价值在可感知的自我证实中被给予,那么通

过价值证实的努力则是必要的。价值的感性理解不仅是居先的而且独立于所有判断的形成,有关价值的判断只有在其直接的可感觉性出现之后才能作出。

与康德不同的是,舍勒的先验是建立在与世界的接触中获得的情感经验的基础之上的。此外,舍勒的先验观念从属于人的情感层面,这同样与康德形成对比。最后但并非最不重要的一点是,先验从属于内容("实体")而非形式,这再次强调了舍勒与康德的矛盾(Ⅱ, 67 – 72)。实际上这只是前面提到的舍勒从哲学人类学立场上得出的结论,即人的精神,包含着情感、理性和意志力,感觉的行为处于合理的和意愿的行为之前。舍勒将此视为康德伦理学的最大的缺陷之一,即感觉、甚至爱和恨都被纳入感官(Sinnlich)层面——因为康德无法将之划归理性。舍勒的伦理学扬弃了人类精神在理性和感性中耗之殆尽的成旧偏见。精神性的情感、人的感觉、选择、拒绝、爱和恨以及人的意愿都具有其自主的先验性,这种先验性并非借自理性。正如帕斯卡尔表述的那样:"心自有其理"(le coeur a ses raisons)。价值之间的公理关系独立于逻辑的原理,并非是逻辑的原理对价值的运用(Ⅱ, 82)。

贯穿于价值等级之中的高低水准并不包含在选择的行为之中,与另一种相比更喜欢这一种价值,这并不意味着选择它。选择一种价值是由偏爱而引发的自然的结果,因为较高的价值在选择行为中必定已被给予以便于选择。然而偏爱并没有被当作选择、意动或意愿来看待。舍勒区分了两种类型的选择。"经验主义的选择"通过对善的关注而获得,"先验的选择"通过关注价值自身而获得并独立于善之外。"先验的选择总是围绕着整体的善的领域,即他总是更愿意选择'高尚'的价值,而不愿意选择'愉快'的价值,这就意味着他关注的是善的方方面面。而有些人并非如此,这些人总是把较低价值置于高尚的价值之上,这再次导致了选择的欺骗(Tauschung des Vorziehens, Ⅱ, 105)。"价值等级中一种价值的高度的定位是先验的,因为这种高度处于价值本质的秩序之中。尽管价值的序列是不变的,而贯穿于历史之中的价值选择法则则是变化的。有一点很清楚,即舍勒将选择法则的历史变化的主要原因归结为怨恨,即对爱的秩序的破坏与毒害。

第六章 实质的价值伦理学

价值伦理学的历史地位

此处描述的框架限于讨论舍勒哲学伦理学的中心问题。我们在前面提到,《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》这本书只是舍勒生前打算完成的四部综合性著作中的一部。毫无疑问,这本书代表了本世纪伦理学的主要成就,并且,与亚里士多德的《伦理学》和康德的《实践理性批判》一样,它是哲学史上有关伦理学的最深刻、最广博以及最富于独创性的著作。

在美国,绝大部分有关哲学、人类学或现代道德理论的当今著述都没有提到舍勒,这实在令人费解。要么完全(!)没有提及,要么在无关宏旨的上下文中顺带提及,几乎毫无例外。看来,在美国,《实质的价值伦理学》这部作为伦理学的一次重大突破的著作,其重要意义和独创性至今尚未被普遍认识。

舍勒完成这部著作距今已有七十年了。这部著作的第一部最初发表在《哲学现象学研究年鉴》第一卷(1913),该

年鉴还收录了其他著作,如胡塞尔的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》。1913年是起始于胡塞尔《逻辑研究》(1900—1901)的欧洲当代哲学的里程碑——对于欧洲当代哲学,舍勒一直持批判态度,而对《逻辑研究》,自1904—1905年以来他也持批判态度(XIV,138-156;442)——我们称之为"里程碑",是因为在这一年里,纯粹现象学(胡塞尔)和实用现象学(舍勒)两个体系已被建立。在舍勒的《实质的价值伦理学》中,现象学的方法被应用到价值领域。

在第一部分的开头,舍勒告诉我们,他将他的著作视之为基础,即基本的纲要,或者作为哲学伦理学的基础。他只论述一些基本的问题,仅着眼于这些基本点。因此,舍勒的目标不是对上述伦理学原理的扩展和进一步详尽阐述,被列入他的计划之中的是"在现象学经验的最广泛的基础上发展实质的价值伦理学"。这将牵涉到对实质伦理学的评价和批判。这项工作,不能被看作是舍勒有关伦理学的最后的论述,而只能作为另一个纲要。对之更加详细的研究因他的逝世而没能完成。他认为,他所奠定的价值伦理学的基础,作为一次艰难的尝试,为未来的研究"理清了思路"。这一"清晰的思路",他在心中默默地酝酿,并体现在他对康德的《实践理性批判》的思考中,舍勒认为,《实践理性批判》从整体上说应被视为伦理学领域中有史以来最伟大的杰作。但是这个"钢铁与青铜的庞然大物"一直阻挡着哲学的道路,即阻挡着哲学对道德价值及其秩序、等级以及基于其上的道德规范的洞察。舍勒在他的《形式主义》中的对康德的强烈批判不是出于绝对反康德的态度,这种态度常常以对康德的新托马斯主义的批判为标志。舍勒作为学者,他在任何场合对任何过去的思想家都不是固执地、感情用事地表示或褒或贬的偏见。可以肯定地说,他不是反康德的,但是,当他以无可置疑的论证反对目的论的伦理学即所有善与目的(Güter and Zweckethik)的伦理学之时,他准备超越康德,这在类似的意义上正如康德对亚里士多德的超越。舍勒的实质的价值伦理学的前提是对康德所有善和目的的伦理学的否定。因此,康德的《实践理性批判》的完成,意味着将对终极价值的思考留给了舍勒。康德和舍勒都清楚地揭示了包含在幸福论者的伦理学中的某些缺陷,这是他们为数不多的共同点之一。

《形式主义》一书正如舍勒的其他著作一样,缺乏连贯的结构,不易读懂。在序言中,舍勒为其著作的整体安排缺乏明晰性表示歉意。这种明晰性的欠缺是很遗憾的,因为他视《形式主义》一书为其哲学的核

心著作(第二版序言)。我们简明扼要地将舍勒与康德的分歧列出几个要点,这种分歧即舍勒提到的那些康德的预设。这些要点正确与否,要留待将来对舍勒的研究。在这一章里解决这些问题将远远超出我们讨论舍勒哲学的范围。概言之,舍勒认为下面的这些观点,是包含在《实践理性批判》中的预设:

1. 理性是贯穿于历史变化之中的不变的结构。

2. 先验不属于经验。

3. 先验只属于形式。

4. 实体与"感性"相等,先验与思想或理性相等。

5. 如果将爱和恨作为道德的基本的行为,则会偏向于经验主义和感性认识。

6. 先验是基于主观主义特征的一种综合的能动性。

7. 所有的实质伦理学必定是善和目的的伦理学,因此,它的有效性是后来出现的。

8. 所有的实质伦理学都是快乐论(hedonism)。

9. 所有的实质伦理学都是他律的,只有形式伦理学是自律的。

10. 只有形式伦理学能为人的尊严提供基础。

11. 所有的实质伦理学必定视人类的利己主义本性为天然的驱动力,以此作为一切价值评估的基础。只有形式伦理学才能够建立一种独立于人类自然存在的形式宇宙道德律。

舍勒认为康德式的抉择在于:善和目的的伦理学——形式伦理学(通过建立逻辑上必然的、相对的结果,荒谬地(ad absurdum)推导出善与目的的伦理学)被非形式的然而却是绝对的价值伦理学可能性超越。一些一般性的评论可能会先对价值作一些分析,以便了解实质价值伦理学在当代伦理学中的地位。在此需要作一些说明,在舍勒的《形式主义》一书的标题中,德语形容词"material"相当于英语"实质",而并非英语的"物质",这个词一直是被这样翻译的。德语的"material"可与康德的"形式"对照起来理解,在德语中意指"实质"。

道德判断基于这样的确信:道德行为总是涉及他人的利益,这种利益本当是应该考虑的。例如,当我们追求自己的利益时,其他人不会受到损害;或者其他人利益的提高不以在某种程度上牺牲我们的利益为代价。这一信念是:他人的利益是不同民族、社会、文化等等穿越各个历史时期而出现的。然而,道德律的形式,如戒律、要求、义务与权利,

在全部历史发展中显示出不同的内涵。这种道德义务的形式体现出对最高的善的认可，道德行为的所有法则由此衍生出来。在各宗族、民族、种族、国家、文化的历史中，一直存在着许多不同的道德规范，其实质是他们对道德合法性的无条件的要求。但是，这一特点首先是共同的道德态度或情感的特殊表现，人们可以从一个道德体系的载体中发现这一特征。这是因为在实践中这种无条件的合法性要么被忽视要么被怀疑。与无条件的道德合法性相对，有一点是人所共知的并与上述历史事实相关，即在人类存在的每一个时代，都一直存在着不同的甚至非常不同的道德规范。如中国的、人道主义的、穆罕默德的、基督教的、佛教的、日耳曼的等各种道德规范，以及那些以忍耐和履行义务为特征的道德规范，这里提及的仅为一小部分。它们清楚地显示了不同道德信条、行为法则、目的和要求的差异，并处处显露出其间的矛盾和不相容。正因为是众所周知，因而导致了对价值相对性或道德准则的假设。但是，自从苏格拉底努力致力于什么是道德之善的探求并作出无可置疑的洞察以来，这种对道德相对性的假设一直是平衡的。在所有这样的努力(苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、康德)中，人们意识到了贯穿在这样的理论探索中的道德规范的差异。这种无可置疑的先验的洞察，作为普遍的义务是伦理学的任务，舍勒在此意义上严格区分了“道德”与“伦理”这两个术语之间的不同(这两个术语常被互换)。可以说，历史上的全部道德规范都存在着一种伦理学上的统一性(N.哈特曼[①])，舍勒的任务不是发展和介绍特殊道德规范的法则，而是洞察普遍的准则。

一般而言，在纯粹的伦理学中，一直存在着三个基本问题。第一，最高的善的问题；第二，从道德上说，什么是正确行为的问题；第三，自由意志的问题。这些问题的答案一直是各不相同的，但这并不意味着伦理学本身的相对性。伦理学体系的不同主要是指方法论或出发点的不同，并非指伦理学本质上的主观性。这种不同常常出现，因为在伦理学(作为道德哲学)和道德规范之间存在着一种模糊不清的差异，这是显而易见的。例如，各种伦理学原则都是建立在特定的道德规范之上的，这些原则最终在哲学上是超结构的。出现在伦理学和道德规范之间的融合或者只是从现存的道德规范中孕育一种伦理学体系，这对于

① 哈特曼(1882－1950)：德国哲学家，批判本体论的创始人。

哲学家来说有时是极为困难的。

虽然第一个问题,即最高的善,是伦理学的基础部分,但迄今为止,却一直未能通过理性的深思熟虑来确立最高的善。例如,主张最高的善是"完全的自我满足"(galēnismos,伊壁鸠鲁[①]),或者是"本性与情感压抑的结合"(nomos,斯多阿学派[②]),或者是"快乐"(hēdonē,亚里斯提卜[③])。与哲学伦理学相区别,神学伦理学认为最高的善是上帝,这并非源于理性的洞察或历史的考察,而是依赖于神圣的启示。从严格的哲学立场来看,虽然哲学伦理学与神学伦理学之间有许多共同点,但神学伦理学属于道德的形式。神圣的启示原本是信仰的内容,其本身不能被理性化。但是,信仰作为神学伦理学之源,是历史时期的一种现象,并贯穿于历史之中,因为信仰一直穿越历史而存在。从哲学的观点来看,基督教的信仰也是历史的,其源头可以在历史时期的某个特定的点上找到。其绝对性以及与永恒的关系,从严格的哲学观来看,不属于哲学或伦理学探索的范围,因为它属于信仰的领域。

第二个问题,即从道德上来看,什么是正确的行为,对这个问题的回答同样是不同的。但是决定答案的终极目标依然相同。如舍勒建立起来的实质的价值伦理学,后来被 N.哈特曼系统化地发展了。实质的价值伦理学揭示了对价值的直观认识,这种认识独立于价值并通过人来实现。价值是理想的客体,是永恒不变的。如果人们实现了这样的价值,那么正确的道德行为就随之出现。道德判断以对价值品质的认识为先决条件,在同样的意义上,知觉判断是以对事物的可感觉的品质的认识为先决条件的。在形式主义的伦理学(康德)中,道德上的正确行为根植于理性之中,"Sittlichkeit(美德)存在于绝对的道德律"之中。功利主义认为,所有的人都按照其禀赋气质来努力寻求某种幸福的状态,道德行为则追求这种幸福状态的实现。心理学家的伦理学不再尝试建立共同的义务,而是去关注可能的义务是"怎样"的,他们依据心理和社会的现状和发展来对此加以解释。他们认为道德依赖于某种心理的反应(赞成、反对),而价值判断是个体心理气质的结果。在这样的不

① 伊壁鸠鲁(前 341 - 前 270):古希腊哲学家,认为至善状态是"肉体的无痛苦和灵魂的无纷扰"。

② 斯多阿学派:古希腊罗马时期的一个哲学流派,主张克己制欲,顺从天命。

③ 亚里斯提卜(前 455 - 前 355):古希腊哲学家,主张善即快乐。

同的伦理学标准中,道德良心被当作一种先验的价值意识,被当作理性的责任机制,或者被作为教育和社会生活的结果。在神学伦理学中,良心往往被看作是上帝的声音。

与其他伦理学理论相比较,实质的价值伦理学的优势和深度无可置疑地基于下列事实,即实质的价值伦理学研究的对象是整体的人,而不仅仅是"理性的动物"或是作为进化论的产物的"灵巧的人",或者其他形形色色的关于人的观念。实质的价值伦理学不仅涉及到这些贯穿于历史之中的关于人的观念,并且超越了它们。在此,人作为一种情感的、能动的、理性的、社会的、历史的和进化的现象,成为研究的对象。因而它所发现的人的道德存在的范围,比亚里士多德、康德或者功利主义者所认识到的要广泛、深刻得多。整体的人——常常是一个模糊的词组,在关于人的讨论中没有清晰的含义——成为研究对象,这就是舍勒如此强烈而详尽地关注历史、社会、种族、进化以及其他许多有关人的层面的原因。必须将实质的价值伦理学与舍勒的哲学人类学联系起来,才能理解得更为透彻。不联系他的其他研究方面则很难搞清楚他的实质的价值伦理学。在他生命的最后几年中,舍勒指出,哲学的全部问题最终可以归结为一个,即"人是什么"。在欧洲,无论是赞成还是反对,关于实质的价值伦理学的讨论正方兴未艾,原因在于舍勒的伦理学涉及诸多种学科的知识。舍勒所提供的仅仅是一个 Grundlegung(基础),进一步地展开研究似乎是当代哲学伦理学的任务。人们不应当指责舍勒的不精确,因为这是他思想丰富以至难以理清头绪使然。他所采取的研究方法只是说明了我们所关注的是这样一个思想家,他不仅仅将视野限于哲学的领地,正如尼采一样,总是与其他诸种学科处于密切的联系之中。舍勒可以在一列火车的菜单上开始一个研究课题的写作,然后在一本书背后的空白页上继续写。我们无法知道这种方式造成的损失是多么巨大。正如他自己承认的,《形式主义》一书由于结构上的不清晰而难以读懂。然而,这不应当成为我们了解实质的价值伦理学的基本内容的障碍。正如叔本华所言,批判一个思想家是容易的,但理解他却是困难的。那么,什么是舍勒的价值伦理学的主要思想呢?

在有意识的感觉中的现象学的给予性

情感的先验内容,即价值,成为感觉的有意识的对象。对有意识的

感觉而言，价值是直接被给予的，如同我们看到的颜色，听到的声音一样。价值感觉与其他感觉的不同在于后者不是有意识的。价值感觉本身与它的对象之间存在一种本原上的联系（Ⅱ，261）。想象中的存在只能凭由理性去把握，感觉对于价值世界是盲目的，因为价值只有在被感知的存在中才能显现。我们在前面已经表明，舍勒将优先权无条件地赋予情感并最终将爱视为纯粹的吸引和对世界的纯粹的兴趣。既然可爱、迷人、高尚、勇敢等品性可以作为价值被感知，那么我们就很容易理解舍勒提出的价值作为所有事物的特征的"一传手"的说法。这个"一传手"出现于感觉之中。当对象所具有的价值尚处于模糊状态时，对于我们来说，价值可能是非常清晰的。在此，价值的给予性的优先地位非常明显，例如，对某些人，我们一看便知是富有同情心的、充满激情的、友善的，或者一看便知毫无同情心，但我们却无法获知这种感觉产生的原因。再如我们初到一个房间，它给我们留下的情感经验可能是诱人的、惬意的或者不友好的等等，但是我们没有意识到是什么使这种价值判断得以产生，或者这种价值特征的载体是什么。从这两个例子可以看出，价值的优先给予性不仅属于心理而且也属于生理，甚至在回忆、期待、想象或观察等行为过程中，价值仍在行为之先，似乎价值总是平静地漫步于其所涉的对象之前。价值感觉的这种优先地位独立于其所涉及的事物。但是人的情感层面中的给定价值总是处于相互（较高价值与较低价值）的有序的联系状态，并独立于与它们有着特殊关联的事物。在事物被冠之以优美、可爱、漂亮等等之前，这样的价值就似乎已被我们的感觉所把握。因此，舍勒反对那些认为价值是事物本质的理论，尤其对那些认为所有的善和高尚的事物具有共同的特性，正是这种共同的特性使其善和高尚的理论持反对态度。将价值归结为共同的特性的尝试是注定要失败的，因为单一的行为或个体足以包含一种真正的价值。价值也不是从所谓的共同特性中派生出来的，因此，要求所有令人沮丧的事物（处于沮丧状态中）都具有共同的特性正如要求所有善良之人性格相同一样，似乎都是不明智的。

价值总是展示特定的内容。这就是为什么与康德的形式的先验性相反，价值的情感上的先验性是实质（德语：material）的原因。因为价值感觉先于给定的事物而出现，所以价值的内容和序列在经验秩序中具有一种优先的被给予性。但是，在实在的秩序中，价值和事物形成了一种难以解释的内在联系，最终，在本质的秩序中，价值独立于存在物，

即不能把价值还原为存在物，尽管价值属于被给定物的基础部分（在亚里士多德的 hypokeimenon 的意义上）。因此，在本质秩序中，存在是先于价值而出现的，从某种意义上可以这么说。在缺乏价值存在的情况下，可以通过"惬意的"、"可爱的"、"迷人的"这样一些我们可以接近的价值事实来通向事物或与事物发生联系，对舍勒来说，价值独立于它们的存在，这是显而易见的。这在同样的意义上也适用于颜色，颜色作为表象，在没有被察觉的情况下依然对我们呈现。此外，各种颜色的有序的等级并不随着事物的变化而改变，同样，价值也不会随着事物的变化而改变。毒药总归是毒药，无论对于不同的生物体它是致命的还是有营养的。不论我们的朋友是否变成了恶棍，友谊的价值总是存在的。所有种类的价值形成了一种绝对的秩序，它们是恒定不变的。只有通过人的认识的假象，才能够产生价值认识的相对性。舍勒着重攻击的是主观主义的伦理相对论，这种主观的伦理相对论把价值归结为在历史中演化着的生活状况。围绕这个问题，他谈到了贯穿在历史中的社会精神气质的变化、价值判断的变化、情感的变化以及传统习俗的变化。我们在前面几章中还提到这样一种价值，即一种只出现在价值的有序联系知序列的背景之上的，在有意识的感觉中被给定的先验的价值。

在这一有序的领域中，也存在一种先验的形成的法则。价值分为两组，肯定的价值和否定的价值（如，善－恶）。肯定价值的存在是因为它自身是肯定价值，肯定价值的不存在是因为它自身是否定价值。否定价值的存在是因为其自身是否定价值，否定价值的不存在是因为其自身是肯定价值。一种价值不可能同时既是肯定价值又是否定价值，这不应当仅仅被理解为矛盾律的应用，但这些在价值中获得的形式律是建立在"人心自有其理性法则"（Ⅱ，133）的基础之上的。每一种非否定的价值即是肯定的，反之亦然。价值的最重要的先验联系贯穿于全部价值品质的有序的等级之中，它们被称之为"价值模式"。这些等级构成了价值洞察的先验存在，以及洞察选择法。价值等级的秩序是绝对的，它独立于善和规范的历史变化。因而，这种秩序是一种绝对的伦理学的关系体系，它建立在所有在历史中发生过的道德判断、标准、社会精神气质的变化以及道德规范的背景之上。舍勒说（Ⅷ，154）："价值联系的相关层面的理论（Ⅱ，Ⅴ，6）不仅给我们提供了一种将所有历史上的道德规范和社会精神气质的形成——然而只是道德品质的

价值序列之一,不是善与规范——与一种普遍的参照系相联系的可能性——而且也给我们提供了——尽管是以否定的方式出现的——这样的层面——在其中,每个真实的历史阶段和特定的群体都不得不寻找他们自己的,总是只与善和规范相关的体系。”

情感价值论:等级化的价值世界

在实质的伦理学中,价值的先验秩序如下:1. 感官的价值(Sinnliche Werte)。这种最低模式的价值系列的排列次序是从愉快到不愉快。这种模式与表示快乐或痛苦的感情功能以及感受愉悦或疼痛的感觉状态相一致。每一种模式中都存在着三种价值,即事物的价值、功能的价值,以及状态的价值。尽管在不同的人和生物体中,愉快和不愉快的价值表现形式不尽相同,同样对某种事物,一种生物体感到愉快,另一种则不然。这样一种愉快的(作为较高的价值)和不愉快(作为较低的价值)的秩序在被不同的生物体认识之前是绝对的、明显的。生物体宁愿选择愉快而不是选择不愉快,这一事实并非是从归纳和观察得来的,可以说,这种秩序存在于这些价值的本质之中,也存在于感觉的本质之中。如果有人告诉我们,他遇到某些人时只会产生不愉快的感觉,我们不必硬要相信这点,我们宁愿认为这是不可能的,因为这些人要么对事物的愉悦感与我们不同,要么他们并非出于厌恶而只是为了另一种价值模式(我们不熟悉的)而将之作为牺牲品,或者可能存在着一种喜好反常的状况,甚至从生命的毁灭中引起快感(病理学上的症状)。对愉快的选择存在于这些价值的本质之中,并且在所有的观察和归纳中,这种选择是先验的推断。愉快和不愉快之间先验的联系不能按进化论来解释——进化论认为由不愉快到愉快的选择是一种“进化”,因为这种选择对生命有利。能够用进化论来解释的只有与事物的推动力相关的感觉状态,却无法解释价值本身以及选择法。价值和选择法不但独立于生物体的表象,而且也独立于生命体的给予性。第一种价值模式作为四种连续价值模式,是技术性的和象征性的价值。在第一种模式中,技术性的价值是那些能够带来愉悦的产品或者文明的价值。然而,与此相对照,在舍勒的论文《榜样与领袖》(Vorbilder und Führer[Ⅹ, 255 - 256])中,他提出了五种价值模式,使实用的价值模式由连贯变为分离。他区分出五种价值模式,以替代拥有价值的四种

类型的典型人物(后面我们将涉及这一问题)。象征性价值,如旗帜代表着一个民族的尊严和荣誉,与制造旗帜的布料价值无关。象征性价值不能与价值的象征(如钱币)符号混淆,价值的象征符号只是人为的价值确定。

2. 接下来的较高的模式是生命价值或活力价值的模式。这种模式的价值的序列是从高尚到卑下(edel genein),或者由好(在德语 tüchtig 的意义上,即优秀的,有才干的)到坏(Schlecht,即不是“恶”)。这种模式的连续的价值属于一般意义上的幸福,与这种模式相关的状态是健康、疾病、年龄的状态,死亡临近之感、虚弱和力量。活力价值模式(高尚 - 卑下)完全独立于其他模式,既不能将它归人前面的模式,也不能将之归人接下来的一种较高模式的价值,即精神价值。舍勒认为从现象学上说,在这种模式中生命是一种本质,而不是经验主义者的一般意义上的概念(Gattung - sbegriff)。舍勒认为过去伦理学理论的一个根本错误在于认识不到活力价值的独立性。形式主义的、享乐主义的、功利主义的伦理学把活力价值归人愉快和实用,而其他伦理学则错误地把活力价值归入精神价值。

3. 精神价值(geistige Werte)作为一种模式显示出它的独特的地位,活力价值应该为它们做出牺牲。它们在人类个体选择爱和恨的精神性感觉和行为的过程中被给定。从现象学的角度来看,它们不同于拥有自身法则的活力的功能和行为,因此,相对于生物学法则而言,它们是不可缩减的。精神价值的主要种类有:

a. 美和丑的价值或者审美价值的全部领域。

b. 对和错的价值,以此作为立法(Rechtsordung)的基础。法律只是立法价值的一种连续性价值。在英语中,对和错的价值不应该理解为“正确”、“不正确”,但它们在遵守法律的意义上是合适的。

c. 纯粹的对真理的认识的价值,以此作为哲学探索对象。

真理本身并不是一种价值。科学价值对于全部精神价值来说是连续的价值,所以文化的价值也是连续性价值,例如一件艺术品、一个科学机构或者一个确定的立法等等,其中的文化价值已属于善(Güter)的价值。与精神价值的感觉状态相一致的是精神上的快乐和悲哀。这与生存快乐和非生存快乐的活力状态形成对比。精神上的快乐与悲哀独立于活力状态而存在,它们的变化只是在各自的客体自身的独立性中以其自身的法则进行。

4. 神圣的和非神圣的价值模式。它们只出现于绝对的客体之中。绝对层面的全部客体(在"人与上帝"这一章中我们将涉及这一问题)都属于这类价值。这类价值模式与那些在不同时代中被视为神圣的价值无关。与这类价值的感觉状态相伴随的是极乐和绝望,其连续性的价值是在那些在礼拜、圣事、崇拜的形式等等之中的价值。舍勒所建立的是下列价值模式的先验秩序:神圣的价值高于精神的价值,活力价值高于感性价值:

1. 神圣的价值 } 人的价值
2. 精神的价值 }
3. 活力的价值 } 与生命相关的价值
4. 感性的价值 }

这些价值模式的秩序在价值感觉与随之而来的选择行为中被给予。价值选择并不是发生在价值的情感理解之后的第二位的行为,价值在选择或随之而来的行为中被感知。正是这些情感行为本身显示了价值的等级,因此,这些等级无法从逻辑上推导出来。这些行为中存在着舍勒所说的选择的直观依据(Ⅱ, 110)。除了这些直观的依据之外,还存在着一种在等级中的本质的先验联系,这表明了价值之所以由特定的秩序构成的原因。于是便存在下列情形,价值越"高",在时间中越是持久,其广延性和可分性则越少。价值越高则越是难以在其他价值中找到,于是更加囿于一种内在的满足。最终,价值越高,则越是难以感觉到它们与被感知和选择的某一载体的地位的关联。为了理解价值的等级并为道德价值定位,有几点须加以澄清。奇怪的是讨论至此,道德价值尚未包含在这四种模式之中。当一种价值在本质上具有"穿透时间存在的能力"(Durch – die – Zeit – hindurch – Existieren – konnens)时,这一价值是持久的。必须强调价值的本质,以便将价值可能涉及到的持久性从善中区别出来。善在时间中也是持续性的,即它处于客观的时间中。然而,与价值相关的持续(Dauer)是时间的质的现象,因为这种持续在此"充满"内容。价值的持续性与其载体存在的客观时间无关,在爱中,这种情形总是意味着爱的实质上的持久(不是连续)。当我们对某人说:"我现在爱你",这句话并没有什么意思,或者只是在特定的时候可以这么说。爱的行为的价值以及我们被导向的价值意味着质的持久。"舍己的爱"(sub specie quadam aeterni)是爱的真正的本质。如果爱变成虚情假义,或不再爱某人,那么可以说"我不爱这个人了"或

者"我受骗了",或者说:"我们只是互相有兴趣而已"。真正的爱的质的延续不同于事物存在的客观时间。因此,共同的兴趣也会在时间中"延续",它预期的价值是基于实用的基础之上的,而这种实用仅仅是暂时的。对某物感觉上的愉悦以及任何被享有的善,皆与其价值感觉一道,在(客观的)时间中"绵延"。但是,这种价值感存在于愉悦价值的本质中,并且在健康的活力价值的延续中处于次要地位,因为这种价值在整个"愉快"和"不愉快"的感觉中持续存在。再者,极乐感在幸福与不幸的变化中也是持续存在的。幸福与不幸又在快乐与痛苦的变化中持续,它们轮番在快乐及其对立状态中延续,最终,愉悦在幸福与痛苦的感觉状态中延续。其次,价值越高则越不可分,即无论多少人参与都很难再分。人可以参与分享某种物质(例如,一块面包),其可分性仅仅在于其利益。因此从本质上说,可感觉的愉快的利益,是广延的,不仅指可测量的度,某个器官的疼痛和感觉的传递尽管是广延的,但不是"特别的"。物质利益的价值取决于利益的广延的比例。因此,半块面包大约是整个面包价值的一半,它的价值按拥有者拥有的多少来决定。但是与此形成对照的是,一件艺术品(杰作)的价值不是广延的,美的价值不会被旁观者瓜分,相对于广延的善的价值而言,美的价值在很大程度上可以被分享。感性愉悦的全部价值因与它们的拥有者的可分性相关而只能够被感知。从根本上说,对愉快价值的追求取决于一种可分性:个体总是感到他们的利益被瓜分,这是舍勒关注的一个兴趣点,即物质利益的价值的社会功能。与可分价值形成尖锐对比的是那些神圣的价值以及上面提到的美的价值,这类价值不存在可分性。一件文化产品的价值在未被任何人分割的情况下能够被理解,因为这类价值的本质是绝对直接的。舍勒认为,这些非广延的价值所连结的,不是许许多多的人,而是将物的拥有者排除在外的对神圣的崇敬。神圣的价值是最直接的,但有在历史中向人显现的可能。然而,宗教战争可能将人分开,而宗教战争的目的是为了神圣。所有宗教观和宗教态度的差异,以及在宗教中所有精神的冲突,都只是属于象征和技术(连续的价值),不属于绝对神圣本身。第三,一种价值越高,它就越少依赖另一种价值。如果没有价值"B",价值"A"就不存在,那么显然"A"是建立在"B"的基础之上的,这类潜在的价值的存在总是较低价值的价值论的条件。如果价值"A"的存在只能以价值"B"的存在为条件,那么"B"则是更可取的。因此,实用价值以愉快价值为基础,因为有用是实现愉快的手段

(例如,一件工具)。对于实用价值来说,没有愉悦感的出现则是不可能的。再者,愉快价值的基础是活力价值,如健康的价值是被一个有生命的存在物在活力层面而非感觉的层面来感知。愉快的感觉的出现是以有生命的存在物的整体感觉(精力充沛,强壮的,病歪歪的等等)为基础的,并且不能离开活力价值模式的存在。精神价值不以活力价值为条件,因为精神价值的领悟与任何活力的构成无关。精神价值与生命没有关系,因为舍勒认为,如果二者有关,那么生命本身将不存在价值。对此,舍勒显然完全不同意尼采的价值重估,对尼采来说,生命价值扮演了一个中心的角色。第四,一种价值越高,则越容易产生深层的满足或内心的充实,这是一种宁静的至善境界,即,所有的拼博都归于寂静或者这一切都从未发生过。对一种价值的单纯的理解所带来的满足感越大,这种价值就越高。当一种价值感越是与另一种无关时,这样的满足感则越是容易获得。愉快的感觉所获得的满足越多,它们则越是处于感觉的中心位置,即显得重要。不满足感总是伴随着对另一种享乐价值的追求:所有享乐主义的形成都是出于与较高价值相关的内在不满足,因此,寻求愉快的程度是与内在不满足的深度,亦即价值的高度相对应。但是所有价值的较高的或较低的标准并不能给我们提供一种价值序列的确信的依据。对此舍勒辩论说:提供这种依据已经越出了理性和判断的范围,甚至越出了孰先孰后的判断。价值序列最终取决于价值的相对性,即与绝对价值的关系。这种关系在(不是前或后)感觉的选择中,而不是在各种反应或理性思考中被给定。价值的相对性在直接感觉中被感知,它与任何判断无关。“价值的相对性”意指什么?“绝对的价值”又意指什么?要理解非形式的价值伦理学,这两个问题是至关重要的,因为价值的绝对性容易被误解为柏拉图式的含义,而价值的相对性也容易与相对主义伦理学混淆起来。当然,存在着一些对实质伦理学的绝对价值的批评,但这类批评常常是对舍勒的“绝对的”概念的误解造成的,而实质的价值伦理学从某种程度上就是依赖于这个绝对的概念。首先,舍勒并未把“相对的”等同于“主观的”。他说,一个幻觉化的物体(korperding)是与个体相关连的,它不是作为一种情感的主观存在物。一种幻觉化了的情感既是主观的又是与个体存在相联系的,真实的感觉是主观的,但却与个体无关。另一方面,如果某人自照镜子,镜中的形象并不等同他本人,尽管他本人与镜子(作为物理事件)和所映现的客体相关。无论如何,舍勒所提出的相对价值,是不应

当被等同于主观性的。

价值的存在，与相应的行为和功能相关。例如，一个存在物如果没有感觉能力，则不会有“愉快的”价值，因为愉快的价值与生命存在的感觉能力相关。活力价值同样如此，因为活力价值（高尚－卑下）就其作为有生命的存在来说是现时的。绝对的价值是那些并不取决于感性本质和生命本质的价值。它们只是独立地存在于纯粹的、有选择的行为和爱之中。道德价值以及第3、第4模式的价值皆出于这样的特征。如果没有我们所体验的诸如愉快和不愉快的感觉功能，它们则会从情感上被理解。从一般意义上说，这种价值的本身不会被感觉到，而作为感觉和活力模式的价值也不会被感觉到。然而在这一点上我们可以说，这样的绝对价值依然为我们所知，不管我们是不是有感觉的生物，他们至少与我们的理解相关。尼采认为人是构成存在景观的 Eckensteher（游手好闲者——人类的存在在整个动物界只占很小的实体的比例），这是尼采的观点，对此舍勒持完全不同的看法。在尼采和康德看来，价值由人来安置，而对舍勒来说，人（个体人）只是一个实体的（道德）价值持有者（Ⅱ，506）。道德价值在与它们同时存在的生命感觉和感性状态的现象分离中显示出绝对性。真正被爱之人的价值与我们属于感性和活力模式的价值世界的所有的感觉相分离，因为这种价值直接处于它的给予性的本质之中，以此确保其绝对性。对所爱的这种价值而言，任何否定、抵制或是选择另一种价值的想法都可能产生对这种价值的高度的罪感和背叛感。这种价值的绝对性是直接被给予的，比较、归纳和判断的行为并不能为它提供证据。舍勒认为：“在我们身上存在着一种深度，在此我们总是能悄然洞悉所体验到的价值相对性”（Ⅱ，116），那么，一种价值高度的基本标准是与绝对价值相关的一种价值的相对的度，这种价值与生命无关。对于一种绝对价值而言，一种价值的相对性越少，越是高级。价值之间的相对性是第一序列的一种，因为它与舍勒称之为“第二序列的相对性”的价值的相对性和财富无关。这两种价值相对性之间的区别，在实质的伦理学中是最根本的，在这一方面舍勒似乎已经从大量混乱的概念中，特别是在有关幸福论的混乱形式中，从根本上为伦理学理清了头绪。

在价值和财富之间的第二种相对性使我们进一步认清了绝对价值。存在于价值本身的第一序列的相对性不取决于或依赖于第二序列的相对性。财富（Güter）有许多种，例如，物质财富（享乐和实用）、活

力财富(如所有经济上的财富)、精神财富(文化财富,如科学、艺术、文化遗产)。属于这些财富的价值是 Sachwerte,可以译为“实质的价值”,它们表示的是 Wertdinge(有价值的事物),与 Dingwerte(事物的价值)形成对照。价值与财富的第二种相对性与第一种不同,因为它是通过思考、判断、归纳或比较而被认识的。价值本身的第一种相对性可以直接地感知(先验的),而价值和财富的第二种相对性惟有通过推理才能被认识,所以对舍勒来说,价值内容本身的联系是价值和财富的第二种相对性存在的价值论的条件,尽管联系的双方是各自独立的(Ⅱ,37 - 38)。舍勒还认识到财富和事物之间形成的关系,我们可以说是形成了第三种相对性。在财富和事物间的这些关系也具有其自身的法则,我们不难发现,这种关系具有一种平面的性质,与建立在垂直关系之上的一切伦理学形成鲜明的对照——这种垂直关系有的是上升的关系(如亚里士多德的目的伦理学),有的是下降的关系(如尼采)。舍勒的伦理学的平面性质也与康德形成了鲜明的对照,康德的实践理性在一种(非联系的)普遍义务(绝对的必须履行的责任)的形式中耗尽了心智。

第一序列的关系:
价值←——→价值
第二序列的关系
价值←——→财富(在价值中代表自身)
第三序列的关系
财富←——→事物(在财富中代表自身)

在第一序列的关系中,价值的等级是不变的,也不选择较高的价值,因为它正是被选择的(Ⅱ, 107 - 8)。在秩序化的等级中,价值的高度存在于它的本质之中。然而选择的法则在历史上一直是变化的。在这些关系中的价值等级只有在选择和拒绝的行为中才能被理解。选择的直观的迹象不可通过逻辑的演绎来缩减,因为在思维行为之前它就被给定,即对它们的感觉处于一种先验的直观状态中。因此,作为内在直观秩序化的价值内容,价值的等级在具体的伦理学经验中是被给定的,虽然对价值等级的洞察在直观中是可以获得的,不论通过直观获知的价值实际上是否正确。例如,无论在什么情况下实际经验会告诉我们什么,选择聪明的价值来代替高尚的价值都是没有意义的。这些价值关系是独立的,自主的,并构成它们自身的等级化世界。它们不属于理性的建构、归纳或演绎,也不是理性思考的结果。因此,舍勒的价值

理论是客观主义的,与康德和尼采的主观主义价值判断形成了鲜明的对照。我们对客观主义的理解是:情感的先验的价值给予性及其等级并不遵循主观的、社会的成功史的要素,但在价值世界中,价值的给予性包含了其自身的超验的法则。情感的先验性(a priority),即爱的秩序(ordo amoris),是秩序化的价值世界使之显现的场所……人类存在的高标准的道德原则的特征,在人类演化过程中形成,而其中的实质伦理学就是产生于一种优 选的秩序之中,它们表示——对非形式价值等级的客观秩序的衡量——一种广泛的意志形式的形成。选择的秩序在此变成了——对于不同高度和不同程度中的实质价值的不同层面来说——奋斗本身的内在自律原则,并且如何奋斗这类问题已达到意志的中心层面(Ⅱ, 63)。价值的秩序化等级是先验的(不是超验的)和客观的,与爱的秩序相互关联。因此,舍勒的实质伦理学是一种情感的、先验的客观论。

道德价值(善 - 恶)不能归入上面提到的四种价值模式,因为它们出自不同的标准,在这些不同的标准中,通过道德行为来实现四种模式中所有的非道德价值。道德价值直接指向非道德价值,并且正如舍勒所言,是骑在实现非道德价值的行为的"背上"。因此,道德行为的构成,例如,或者是选择活力价值而非愉悦价值,或者是选择精神价值而非活力价值,这些选择行为就构成道德行为。"善"出现在实现较高(或最高)价值的行为之中,"恶"总是出现在实现较低(或最低)价值的行为之中。道德上的善的行为总是伴随着对价值内容的有意识的选择,并且拒绝价值等级中较低级的内容,而道德上的恶的行为总是拒斥价值选择并派生出一种由此引发的价值。可以说,"善"的价值属于实现肯定价值的行为,同样,"恶"的价值属于实现否定价值的行为。"善"(或"恶")的标准存在于与打算实现的价值和选择的价值相一致(或相矛盾)的价值之中,或者存在于与由此引发的价值相矛盾(或相一致)之中。"善"和"恶"并非实现行为的实质(Materien)的这一点,强调得不够。将"善"和"恶"视为行为中的有目的的内容,这样的人是真正的伪君子,对他来说,只是出于某种目的才寻找机会行善(例如,帮助某人)。这不是善,也不是做善事,而只是想在他身上显现出善面已(Ⅱ,48)。"善"的价值只能出现在价值的实现(给定的选择)之中,如果"善"的价值在意志行为中不是有意图的,但是只要它基于"一种"行为之上,那么对于这种行为理性的"善"则决不是一种意志行为的内容(Ⅱ, 48)。这

正是舍勒的著名观点:"善"的价值只能骑在行为的背上。

"善"和"恶"与其他实质价值有着本质的区别,因为它们的存在依赖于遵循选择法的行为的实现(Ⅱ,49)。这是舍勒将道德价值也称作位格的价值(Personwerte)的原因,人的价值与物的价值(Sachwerte)形成对照。我们在下一章将要谈到,人的层面,是由多种多样的行为(如原谅、服从、允诺等等)构成的,"善"和"恶"的价值的出现常常不是听凭单一的意愿行为。个体人是所有可能的行为的具体协调的运动,因此,人不是物(Ⅱ,51)。所以,人格的行为(道德行为)必然区别于所有心理的和物理的"客体",因为位格的层面只存在于行为的过程中,"位格"不是行为的实体,施奈德(M. Schneider)(〈价值现象学哲学〉, Diss, Catholic University, 1951)曾通过嘲讽托马斯式的表达方式来歪曲舍勒的位格概念。而"位格"决不能被认为是一个实体(Ⅱ,371;384-85; and Ⅸ,83)。

"义务"(Sollen)的问题在前面的讨论中已得到解决。现在我们已清楚地知道道德责任只能被置于价值理解之后,这种价值理解应该是可以被实现的。价值理解总是先于道德责任,所以舍勒认为义务的基础建立在价值之中。因为义务总是与先前已被理解的某物相关,他区分了两种义务,观念的和道德的。观念的义务是可能的而且真实存在的义务,道德的义务则存在于意愿的实现之中。因此,当我们说,"不公平"时,这种不公平就是对不公平之事的实际体验的观念化,那么这一断言就是应该如何的一种观念。如果我们说"不做不义之事"时,则渗入了道德意识。道德意识基于观念的现实性,观念的现实性则构成了伦理学的基础(Ⅱ,211)。在人的道德历史中,不论理念和现实被如何阐释,有一点是普遍一致的,即义务总是具有确定与观念或现实相适应的法规、命令等功能。正是在这一点上,实质的价值伦理学是作为位格伦理学来展示的,这是因为义务的实施只有在行为中是可能的,它构成位格的在体层面。很显然,实质的价值伦理学否认道德行为(善、恶)能够建立在道德权威的基础之上,因为真正的善(和恶)只能够出现在位格行为的背后,因而事实上命令、秩序、服从、道德律的规范以及道德教育,都不能产生真正的道德行为。义务只能来自位格自身的层面,这不仅仅指个人位格或群体位格,也包括位格(及其否定的对应物)的理想模式(Vorbilb)。舍勒断言,位格的价值不仅是伦理学的最高价值,也是在实体内含的最高价值。因为位格的理想模式的有效性从本质上属

于人类的精神和历史(Ⅹ, 268),并且作为历史形成的要素的位格理想模式,是影响历史变化的全部道德规范的原型(Ⅱ,566－68)。如果没有道德义务的规范,那么也就不存在具备这些规范的位格。理想的位格模式在个体心灵和群体心灵中潜移默化,并且非常积极地履行它们的有效性。例如,父母亲作为孩子的位格模范,在双亲被作为"父亲"和"母亲"来认识之前,他们是一切位格价值的根源;再如,一个家庭或宗族的典范是这个团体中的家长或领袖;再比如在一个团体中,总有一个人成为善、荣耀或正义的化身。这样的位格典范,其标准是以它们各自对其行为和价值的衡量来确定的。再如,在民众中,君主、国王、皇帝、沙皇、总统等也许被作为位格典范。与此相似,对年轻的学生来说,教师可能成为位格典范;对于一个民族来说,民族英雄或诗人可能是榜样,而对公民来说,榜样可能是政治家;对于商人来说,榜样是商界大亨;对宗教人士来说,是各自的领袖、改革者或圣徒。所有这一切表明了模式化的位格典范的理想类型的存在,它总是影响着人们的道德行为。这类模式也有其否定的对应物,这种否定的对应物在其价值中的出现并非偶然,它们处于历史的或社会的怨恨之中。让我们作一些说明,例如,在不同的国家和不同的文化中,这种模式有着不同的样式,如法国人的样式,美国人的、俄国人的等等。在这样的表述中,尚未涉及具体的实例,只是印象式的分类(Ⅱ, 563)。典范功效的在体意义在于,这样的模式源于价值认识的行为之中,而非源于有意的模仿或努力之中。后者只在典范的实体的吸引力产生之后才随之而来,这种吸引力导引出方向,可以说,榜样们总是实践着现实义务的要求(Ⅱ, 564)。换言之,就原型或位格模式的位格内涵而言,在个体位格或群体位格之间存在着一种经验上的联系,对位格模式之爱在大量的追随者中得以显现。除了一个善的位格的明显直观的形象作为纯粹的范例而外,根本没有其他东西使位格之善显现(Ⅱ, 560)。典范位格的影响力远远优于对命令或秩序的遵从。因此,位格模式是道德世界中所有变化的基本媒介。当然,这样的模式也处于"高"、"低"的变化之中,甚至其对应者(Gegenbilder)也可能是下述情形的模式,例如,价值反应中的运动(新教运动、反改革运动、浪漫主义运动等等)。但是这样的对应物大致保留在与它们相对立的结构之中(Ⅱ, 561)。

问题在于,在位格模式(及其混合物)的多变性和多样性之中,从个人、家庭、国家、民族,到社会历史变化之中的文化,其中是否存在着一

种典范位格或理想位格的普遍类型？是否存在一种能贯穿历史的连续性而且神秘地吸引人类朝向理想的价值结构和价值内容的普遍类型？舍勒的回答是肯定的，但他没有下一个明确的结论，因为事实上总是有伟大的英雄（就广义而言）对历史的进程产生影响，由此可以抽取出某些共同的理想特征。然而，人的伟大或伟人观念的提炼，已经受普遍的位格模式观念的导引，即先验的价值观念。在此意义上，它们独立于偶然的历史表现形式和经验（Ⅹ，262）之外。人的灵魂，每时每刻都受位格的爱和恨的基本方向的感情定向的影响。典范位格是位格的“外形价值”（Value－Gestalt），它悄无声息地盘踞于个体或群体的心灵之上。位格模式的基本观念构成基本的价值，这些基本价值在历史发展过程中是亘定不变的。“基本价值及其等级序列是人的北极星。因为善的历史变化从不属于这种价值本身，只是属于善的事物，即在任何时候，它们都是通过诸如愉快、有用、高尚、卑下，通过真实的或虚假的认识，通过诸如神圣和非神圣，正义或非正义（如盗窃、谋杀）来表示的”（Ⅹ，269）。“民族的命运是通过该民族神话中对世界的思考、观察和评估而形成的——然而，首先，神话中包含了位格模式。海格立斯、奥列斯特和尤利西斯之于希腊，究竟意味着什么？对于条顿人来说，英雄传奇中的位格模式又是什么？”（Ⅹ，272）如果位格的基本理想模式与价值模式的等极相一致，如果在个体位格的定向的感觉中自然而然地准备选择模式秩序中的较高价值，那么这样的位格则是善的。舍勒区分了五种人格模式：圣者（最初的圣徒、传道者、殉教者、改革者等）；天才（艺术家、哲学家、立法者）；英雄（政治家、总指挥、殖民者）；文明的精神领袖（科学家、经济学家）以及享乐的艺术家（创作的全部价值对象仅供享乐）（Ⅹ，317）。他们不是从经验中袖象出来概念，而是位格的模式的本质。这些模式按照其自身的价值内容，对个体、群体、民族等等施加影响。舍勒在《形式主义》（1916）一书中只区分了四种模式，正如我们所看到的，所以说这里很明显地前后不一致。自1912年以后，他一直在写《榜样与领袖》（Vorbilder und Führer）（Ⅹ，255－344），这是根据舍勒夫人在修订版中对舍勒手稿作出的非常有价值的评述而了解到的。这篇论文与《形式主义》一书之间的不同主要在于，在《形式主义》中，舍勒将实用价值看成同一种模式的连续的价值，而在《榜样与领袖》中却将两者视为分离的价值，但这种不协调对舍勒的主旨没有什么损害。

神圣的价值是所有价值中最高的价值。这不仅依据价值模式的等

级同时也符合位格模式的序列。对舍勒来说,有一点是非常清楚的,即最高的善必定是位格之善,此外,爱是最纯粹的位格行为。爱、神圣的价值以及位格层面在舍勒哲学中是本质上相关联的,在新的系统阐述中,他总是试图证明它们的不可分性。在这一章的开始,我们提出舍勒的实质伦理学必须参照他的哲学人类学这一背景才能很好地理解,同样也必须将他的实质伦理学与他的宗教和哲学联系起来考虑,即上帝——位格中的位格——是爱(V)。现象学对价值的研究导向对位格价值作为最高价值(第三、第四种模式的价值以及道德价值)的正视,并且带来对人的位格层面的探索,进而导向对位格的位格,即上帝的探索,正如我们将要看到的那样。因此,在舍勒哲学及其外在风格显得混乱的背后,存在着思想的协调性和明晰性。正是这种混乱和明晰共存的特质,给 Orteqa y Gasset 留下了深刻的印象——我这样认为。

在《知识的形式与社会》(Ⅷ,109)一文中,实质伦理学的基本主旨在其中的一个段落中表达出来了,我们必须重视每一个词所表达的精确含义,这对每一个着手研究舍勒伦理学的人来说意义重大。这一段文字如下:"……对某一对象的任何一种智性理解都预先假定为一种价值的情感经验而与这个对象相关联。这个命题对于最简单的认知和记忆,期待及最终对于所有类型的思来说为真命题。它的真实性也在于原始现象的直观(即,摆脱感官和即刻存在(hicnunc - exi - stence)的事物的基本结构)和对瞬间思维,也包括在由此导引出的先验的知识之中。它的真实性同样适合于所有基于观察、归纳和瞬间思维的有关偶然事实的认知类型,知觉总是以价值的感知为先导。一个幼儿所说的第一个词就包含了他的愿望和情感表述。然而,心理表达也是被人们最早认识到的。糖是'令人愉快的',这一点在婴儿理解'甜'的感觉特征之前就早已被他领会了。"

第七章 作为位格的人

"位格"的现象学

舍勒的位格(person)概念与实质的伦理学有着内在的联系,可以说,他关于人的位格层面的分析形成他全部哲学的中心问题。这个问题包含在《形式主义》第二部分中。这部分在第一部分问世后的第三年,即1916年出版。在《形式主义》第二部分中,他也批判康德,因为康德将位格存在构想为逻辑主体,或有理智活动和意志力的"X"。康德认为在知觉、想象等行为中,都存在着一个预设的"我思",这个"我"是对象的统一和同一的条件,而通过后者,"我"成为同一的。然而,舍勒在有一点上同意康德,即,位格不能被看成"物",位格的层面也不是一种实体。但是,舍勒在《同情的本质》第三部分中明确地使用"Substanz"一词来指称位格,这一词的使用在德语中不会被误解而在英语中却并非如此。因为,英语中的"Substance"一般地是与亚里士多德的"实体"概念相联系,而德文中的"Substanz"在哲学著述中却没有这一特定的意义,除非特别地加以说明其具有

经院哲学的含义。舍勒在“位格”、“自我”和经院哲学意义上的“实体”之间作了一个严格的区别。对于舍勒而言,位格层面不能像“自我”或“事物”那样被客体化。我们必须搞清楚这意味着什么,在哪种意义上,舍勒对康德和经院哲学思想的驳斥明显地有其理由。

他对“位格”的分析是基于意识行为的理论,并且他提出这样一个问题,即,将全部不同特性的人类行为(如爱、记忆、思考、意愿、认识、判断、感受等)统摄入一个总体之中的,究竟是什么?舍勒的答案是:位格。这个答案似乎简单,但其含义却并非这么简单。位格是不同性质的行为的联合,并且正是这种有差异的行为构成了位格存在的基础。舍勒认为,如果我们仅仅以一种行为,比如“思”这种行为去考察人,那么,也就几乎谈不上是关于人的存在的问题了。亚里士多德关于上帝的概念便是如此。亚里士多德的上帝概念(noesis noeseos)不是也不可能是位格之上帝。位格是实现不同种类行为的惟一的基础(而非实体),也是对将要发生的全部行为的终极预测。每一个行为之中都存在位格层面,“位格是不同性质的行为存在的具体的本质的统一,在其自身之内导引着所有本质不同的行为(这种种差异尤其表现在外在和内在的认知力、意志力、情感、爱、恨等等方面)”(Ⅱ,382—83)。当整体的位格存在于每一种行为之中时,这一位格同时也就在每一个有差异的行为中,并且通过这一行为而发生变化,但不会在这些行为中的任何一种之内趋于衰竭。舍勒强调位格的变化这一点,旨在表明位格与理性主义所建构的实质无关,与位格被视为“事物-客体”的观念无关。他的构想确实相当难懂,并且他认为语言最终无法描述位格的本质。这就是为什么舍勒在客体(自我)和位格之间要作出一种极严格的区别的原因了。舍勒在这种区别所形成的困难中意外地发现,困难就在于像“在……之上”,“在……之后”,“在……下面”,“在……背后”这些词并不能适用于对位格层面的描述。它们仅仅属于视知觉。只能以此用于对空间的、时间的或因果关系的描述。简言之,这些表述关涉物质的存在。舍勒尽可能避免使用从这种描述性的术语中获得的类似词汇去探索现象学所距焦的位格。

在普通的语言中“位格”一词的使用已经表明,这个词特指的一种统一的形态,以别于“意识”或“我”。“位格”是一种抽象的名称(Ⅱ,389),并且作为“我”,它又不是一种相对的存在,因为“我”总是针对“你”和一个外在的世界而言的,反之,“位格”却并非如此。位格代表一

个整体，然而，“我”就不能被认为与“你”没有关系。进而言之，舍勒论证，只有位格能够行动，而“我”却不能行动，尽管语言允许这样的错误命题，如“我行动”或“我行走”。“我”在这个命题中仅仅是表述一个可能的或真实的你，但是，它不是言述的“我”，而仅仅是行动的整个位格。“位格”超越了“你－我”关系和“我－世界”的关系，也超越了所有的“心－物”关系。因此，舍勒可以说，人洞察其自身的“我”，但它不是这个被人察觉到的具有认知、行动或行走的“我”。因此，位格层面仅仅存在于具有不同性质的行动所构成的追求和实践之中，此外，这些行动本身仅仅在它们的实践过程中被给予，它们不是如同“我”一样的内在的认知对象。必须如此，因为像“我”这样的知性客体，即位格层面，正是以认知行为为前提的。因为位格的认知理解行为超越于任何客体化行为和阐释性行为以及对其他位格的认知和了解，包括对位格之上帝（基督教的上帝）的认识和理解，因而不可能通过与“认知”客体相联系的一种行为来实现。因此，其他位格只能通过共同操作和共同实践的方式来“认识”（Ⅹ，186—87）。因此，任何科学都不能处理位格的问题，并且即使心理学的方法也无法理解位格层面，这种见解完全是肯定的。位格层面超越时间、空间和因果律。其行为无法在时间里延伸，尽管可以在时间里发挥其影响。行为的存在可以不必经过时间的跨度，另一方面，行为在其自身具有其在时间中的秩序和位置（Ⅹ，297）。问题是舍勒如何解释每一个位格在同一类型的行为，比如在爱的行为中位格之间的差别。位格之间的差别不能按照经验的因素来推论，因为行为并非源于生理性的存在。不言而喻，每一位格都是独一无二的，比如林肯，作为独一无二的位格，排除了冒牌的可能性，林肯的位格层面的影响力已进入时间，并继续在时间中产生影响。我们已经指出过，位格不是诸行为的简单的集合物或拼凑物。位格层面通过行为得以存在，同时它又在全部可能的行为所构成的多重集合体中生成和变化，正是在这个过程中位格被给予，即，这样的行为所展示的实践与追求包括了对行为的反映，对此读者可能会想到这一点。但是，如舍勒所言，如果位格存在于通过不同的行为所形成的有目的的行为之中，那么，是什么因素，使得每一个位格使其自身有别于整体而独具特性呢？当舍勒谈到位格的变化时，“变化”一定指在客观化的时间中一个具有持续变化性质的变化着的主体事物所具备的含义而言的。位格的特性仅仅留存于“这种产生差异的纯粹性的质的方向之中”（Ⅱ，385）。关于位格特性这样的

问题，舍勒试图作如下解释："的确，位格生存于时间之中；它变化着，并在时间中付诸行动；但是，位格不能生存于现象的时间之中，这种时间是疾速地被给予于一个由内在知觉的心理过程所构成的河流之中，而非物理的客观化时间中。在这个物理时间中，无所谓快慢之别，也无绵延之说(这里的绵延是指一个边缘性的持续过程)，更无什么现象的时间维面，如现在、过去、未来，因为在现象的时间中，在这个概念框架中，将来和过去的时间基点被当作现在的时间的可能大基点。既然位格正是在生存的行为中，将其存在变成种种可能的体验，因此，也就不存在试图去理解生存经验中的位格这样的意义了。就我们观察的所谓经验和无法观察到的这些可能的经验而言，位格是全然的超验性存在"(Ⅱ，385)。位格的层面也就是一个非时间性的行为存在。解释位格特征的"质的方向"对于舍勒来说就是位格的最隐蔽的现象。它应被理解为一种独特性和特殊性，位格由此渗透入行为的每一次目的的实现之中。也可以这样说，位格似乎在一种特殊的光里显现其行为，对于这个或那个位格来说，这样的行为又是独一无二的。一种行为在一个特定的位格的质的独特性中"生成"，这就是为什么行为和位格不能相互分离的原因。两者彼此共存。比如，关于爱的本质的任何知识都不能告诉我们一个人是如何爱的，因为这种行为或爱的行为的实际展示全然有别于把爱作为一种沉思客体的那种行为。这一质的特殊性使得每一个人展示行为的方式都是独一无二的。因此，位格是一个具体的统一体，是所有精神行为的中枢(包括情感的和意志的行为)，同时又渗透着个体的特定的质的主导行为。位格的存在并非诸行为的起始点，它的存在也并非从诸活动中衍生出来的(ex operarisequitur esse)。不言而喻，在每一个行动中都存在着一个整体的位格，尽管这一整体位格从一种行动到另一种行动不断地变化，但不会在他可能的变化中灭寂(Ⅱ，384)。这个由全部的精神性行为构成的统一体仅仅能在位格层面被认知。

现在我们可以指出，为什么舍勒在他的宗教哲学中，不得不将宗教的上帝和形而上学的上帝区别开来。上帝只有通过宗教行为(祷告、感恩、敬畏、悔改、祈求等等)才被给予，而非通过理性。舍勒认为，宗教的目的不是一种理性的认知和一种对世界之因的证明，而是对人的救赎：宗教的上帝是神圣的位格，是信仰之民的上帝，而理性的上帝是受过教育之人的上帝(V，130)。因此，宗教真理的起源只能是信仰，而非智

性的探求。这样,舍勒就否认了以理性(经院主义)的方法来"证明"位格上帝的创造及其存在。舍勒认为,在任何"证明"的企图中,都存在一个关于宗教传统和信仰的严格而隐蔽的预设前提。这就是为什么舍勒把位格构想为一种具象的行为中心而非一个实在的行为中心,以此避免出现对位格层面的任何可能的误解。在宗教中 Ens a Se(存在本身)的位格含义只存在于各种宗教行为中,这些宗教行为与那位神圣者共同参与,共同行动。形而上的 Ens a Se 严格地说是非位格的。形而上学决不能将有关 En a Se 的任何事物作为位格来加以解释。形而上学仅仅是,且只能是关涉一个抽象的非位格的存在(亚里士多德),比如形式、纯粹行为或纯粹存在,存在和本质在其中是同一的、不变的、抽象的和无为的存在。但是,就位格上帝而言,一个宗教的位格与位格上帝发生关联,并与之同工。基督信仰由于其神学大部分被亚里士多德化,过多地将上帝的概念古希腊化,视之为纯粹形式或纯粹行为,而忽略了上帝的"爱的趋向的位格"这一基本的基督教信息。

每个位格由其行为的质的定向而具有独一无二性。但是,每个位格都会发现其为其他位格所环绕并且在他们相互间关系中他继续受制于那个被舍勒称之为全体位格的本质的东西。个体位格之间的相互关系是具体的存在,但不能被理解为个体位格的总和。舍勒引入一个总体位格(Gesamtperson)这个概念,这是一个复杂的集体人格。在一个民族或一个教会里便存在这样的现象。在这一集体位格层面中,每一个体位格都是合作者、伙伴,并且共同承担责任(Ⅱ, 524)。个体位格总是把自身看作是集体的复杂的位格。这种位格的集体性和复杂性决不会被其成员的总和所抹杀,同样,全部个体行为也不会抽空一个个体位格。在一个总体位格之内联系诸成员间关系的纽带,舍勒称之为"社会行为"。如,母爱、爱国、爱家、爱上帝,也包括服从、信任、允诺和命令的行为等。这些社会行为就是构成总体位格(民族、教会)之间相互关联的行为经验和行为聚集的组成因素。因此,就舍勒而言,"位格"具有双重层面,即一面是个体性的,另一面是从属于全体性的。这两个层面都属于一个个体的位格,二者不可分离。构成总体位格的社会行为不是源于经验,只能从属于作为全部个体化行为所体现的位格的核心。舍勒通过叙述一个抽象的鲁宾逊·克鲁索的故事来解释其论点,这个《鲁宾逊飘流记》中的主人公从未接触任何社会,没有与其他人共同生活的经验,但给人的感觉是,他作为位格,仍是社会社团中的一分子,尽

管这点从未给予过他。他虽然“缺乏”与其他成员聚集的经验,但在鲁宾逊身上,依然保留着与其他位格相关连的经验。我们在上面已经表明,位格行为的“质的定位”可以说形成了位格的独特性和统一性。但是,至于总体位格,这仍然是不明确的。尽管舍勒从未作过这样的解释,但也显示出这样的思路,比如,一个特定的民族的总体位格的独特性在于一个次要序列的质的定位,在此,所有的个体位格在其行为中尽量保持一致,这样,一个总体位格的独特性也就形成了。与个体性位格一样,总体位格也不是一件事物。它是一个整体存在,有别于一个整体性事物,比如,整个天体和星辰。一个总体位格的独特性和统一性因此必须是全体成员的外部普遍特性和本质存在的共同结果,这种共同结果在任何时候都由所有的全体成员组成,随之而产生的就是总体位格的共同的外部特征。舍勒说:“作为个体位格,位格的存在,在位格及其世界之内,首先通过一种特殊的个体化行为来建构其自身;然而,总体位格的存在,在于一个特殊的社会行为之中。”(Ⅱ, 511)这种位格的聚集性的总体经验形成位格团契的世界,并指向具象的主体:总体位格。一个个体位的总体经验就是这样的位格组成的世界。因此,从本质上来说,位格是作为在其质的定位中全部行为的相关物与个体性世界相连结,同时也与一个总体世界相连结,而这个总体世界是由某一组人群的整个聚集行为经验所建构的。舍勒称前者为一微观世界,后者为一总体世界(Gesamtwelt)。以这种见解,舍勒揭示了关于人的本体论问题,因为他在行为,人和世界之间建立起联系的纽带,这种联系同时也发生于个体与总体位格之间。每一位格都拥有一个世界,同样每一个可能的世界也都拥有一个可能的个体位格。同样,每一个总体位格也拥有一个总体世界,面每一个总体世界也拥有一个可能是复杂的集体人格,这种人格由其成员的全部行为的总体的质的定位所构成。舍勒关于位格理论的这些观点也可以通过考察其非逻辑式的论述来加以进一步展示,即,总体位格同时既独一又依存个体位格,依存是因为必须存在着为总体位格存在的个体位格,但是,另一方面,总体位格,或者任何种分类法(如,群体位格)都不依赖于这个或那个具体的位格,因为每一位格的生命都由于死亡的出现而变得短暂和有限,而总体位格却可以照样生存下去。因此,总体位格在所有的有限的个体位格中形成一种持续的普遍的行为特征,总体位格必须在这种意识中体认其自身。舍勒正确地指出,总体位格必须如同个体位格一样具有自我意识(Ⅱ,

511—12)。总体位格的世界包括全部个体位格的世界,但是,全部个体位格的相加却无法组合成一个宏观的总体位格。它们只能形成一个新的领域,在其中所有有限的位格可以经验其位格的聚集性和行为的质的定位及总体位格的第一序列的质的定位。因此,总体位格不是所有超验的事物,因此,也不具有任何柏拉图式的含义。"因为总体位格是由位格的共同经验所构成的,并且由于作为位格其自身又是在这种共同经验中的一个具象的经验的行为中心,其自我意识总是包括在一个总体的有限的作为一个行为特征的位格意识;然而,它决非超验的事物"(Ⅱ,526)。

在前面我们已经指出过,个体位格构成了一个总体位格,这样就有了两种行为:个体化行为和社会化行为。在个体位格之中的最高形态的共同经验是一个总体位格,即,一个文化单位,一个民族或一个教会等。但是,此外,还总是存在着多种总体位格,不同形式的民族和教会,因此,每一个总体位格或许一再被构想为与其他所有的(总体)位格相关联的个体位格。因此,舍勒在这种情况下就面临着一个关于"位格"的等级序列,这种等级序列在一个具体的位格之位格,即上帝的身上形成一个高峰,在其中所有的个体位格和社会的行为在一个神圣的统一体中相互连结起来,这种互动关系必须被看成包容了全部客观世界的整体结构。"这样,世界的联合、其同一性和独特性就与上帝的理念一起被给予"(Ⅱ,406)。

位格层面和共同经验的类型

舍勒关于位格的理论也触及到社会学和历史学领域,这也是舍勒的主要兴趣之一。我们已经多次使用了"位格层面"这个词组,但尚未进一步解释其含义。舍勒也没有明确地告诉我们为什么他在作品中经常使用这一术语。正是在这种类似的情形中,舍勒哲学著作的读者会不由自主地发现,在对其思想作进一步可能的理解之前,特别希望能了解舍勒思想的基本特征。"层面"这一术语在舍勒的位格理论和哲学社会学中显得极其重要,我们必须对这一概念加以解释。舍勒关于儿童不是位格的陈述一直受到批评。他认为儿童没有完备构成位格的全部行为。从这个假设中,舍勒断言,一个人在他的一生中逐渐成长,进人位格层面。如果他的成长的趋向是正确的,那么,在其成长的年月里,

一个人就会返回其童年的精神状态，他应该认识到，在其生命的终结之时，位格层面就将自然地消失了。作为一个个体逐渐地成长为一个位格的这个过程中，在对之明显的类推中，位格的层面可以说"变成"了社会的和历史的发展。除了总体位格外，舍勒区分了另外三种可以在整个历史中被发现的共同的人类经验或社会单位。这些并非为一种社会发展的产物，可以这样认为，它们是来自发展着的历史和社会的进程。因此，它们是历史的范畴，整个历史过程由此而获得其形式。这其中的最高级形态是总体位格。我们将简要地考察社会单位的规模，然后再看看舍勒是如何区分位格层面的。

一个总体位格是由诸社会或一个社会所组成的，在一个社会里，个体人的共同经验特征是自我的意识行为和其他人的意识行为。因此，存在着共同的兴趣，出现了阶级和习俗，习惯和传统。一个社会是一个聚集性的后天形态，因为自我意识和他人的自我意识包含了一个社会的客体存在和结构，同时包含其优势、弱势、利益和可能的改善等等。社会仅仅是一种成年人的社会性聚集形态，因此，位格层面存在于这一共同的形态中(Ⅱ，518—22)。在诸社会中的这种共存经验不是本源性的和自然的，它只是通过对其处境的意识化的理解而获得，如承诺的行为或条约的拟定等等。在一个社会中，基本的情感控制是不可靠的，因为个人或群体的一切形式的聚集都属于自愿的有意识的改变之中(如，私法)。在自然形成的聚集状态中，位格层面开始消失，人们已经在动物中发现了这一点。首先存在的是舍勒称之为"生活群体"(the life-community)的形式，比如，家庭、部落、人种或家族社会(Heiatgemeinsehaft)。的确，在这些社会单位中也存在着对其他人的理解问题。这样的理解，是在聚集的经验出现之后。首先，是对他人的直接的经验，在此，经验的全部内容是针对全体成员的，因为他们按照共同的经验之流来体验这样的聚集。这些共同经验之流有其自身的法则，如果这样的经验没有成为他们眼中的有意识的、带有深谋远虑的一种客观存在，那么，在诸成员之间就不存在裁决或条约的问题。仅仅是习惯、风俗、崇拜仪式等等的无意识的作用，将其中的成员团结起来，这些个体性成员的经验必须依赖于整个生活群体的聚集经验。因此，很少存在有责任意识的个体意志，而这种责任意识是从属于位格的。这就是为什么动物(包括家畜)也可以与人分享这种形态的聚集。最后，一个社会单位的最低形态是兽群(动物)或人群。在此完全不存在任何彼此

间的理解和经验。或者说，在这样的群体身上，只有一种无意识的模仿和心理上的认同。民众（暴民、叛乱者、革命者等）自有其行为法则，这种行为法则并不取决于其成员。所有的情感转移都产生于知识的欠缺，民众中的个体成员似乎被一个总体经验所吸引。因此，根本不存在什么个体意志、目标、计划、意愿，也不存在个体性和位格层面。可以这样说，在这样的群体中，个体化的行为和社会化的行为都是空缺的。

这些共同形态的经验、全体位格、社会、生命共同体和民众当然不是静态的社会单位。它们可以在许多工作中共同协作，相互依存。例如，舍勒认为，在一个社会中不可能没有生活群体，尽管后者可以在缺乏前者的情况下照样存在。也应该记住，即使在民众的经验中也可能存在某种个体成员的意识，比如，那些可以预见暴动结果的人。但是，这样的情形也只能作为舍勒关于位格层面的理论的一个证明而已，因为这样的个体性意识只能被淹没于群众的心理流之中，而群众似乎对位格行为和位格价值的理解是盲目的。因为，每一种聚集状态都表明其与价值序列特别相关：在其聚集状态的"上层"领域（总体位格）总是存在着一种可能的人格价值关系，即，精神的和道德的价值以及救赎的价值。因而，社会中那些有用的和适宜的价值则越来越成为衡量的标准（Ⅱ，519），例如，诸文明价值体系。然而，生命共同体与福利和贵族价值观亦有着一种特殊的关系（Ⅱ，529）。舍勒称总体位格为凌驾于生命共同体和社会之上的君王，并且它呈现出人的聚集状态，在这一状态中存在着两种关于位格的理想模式，即，"神圣的"或"伟大的"，而在同一个社会中，"英雄"作为理想模式的位格，也有其位置。当然，在我们对实质的伦理学的解释中所提到的所有的位格模式，在一个总体位格、社会和生活群体之内都可以有其社会的和道德的作用。比如，这种情形取决于一个总体位格（如，民族）是否倾向于一种文明或文化（古希腊）。此外，没有理由认为，在一个生活群体内不可能存在作为一种道德标准或典范的"圣人"（就其广义而言）。这就是为什么舍勒作出如下表述："这里，历史性的变迁通常只是一批民众，一个群体，一个社会和一个总体位格的特定内容，维系这些形态的纽带包括组织形式、变化规模、结构和各种类的人员，特殊的人物及其理想等等。它们是一种历史结构的中枢，如穿越这类历史结构的社会形式而出现的基督教或欧洲经济体系"（Ⅱ，529）。

作为一种行为中心的位格层面，如我们所见，既属于个体位格又属

于两种社会化的形式:社会和总体位格。在每一种情形中,位格层面都不是一成不变的现象,而是忽隐忽现。与个体位格相关,位格层面在成年人身上的出现,是在全部可能的行为都已出现之时;随着岁月的流逝,总体行为皆消散殆尽之时位格层面则消失了。同时,它也会在两类高级形态的社会化过程中出现,如果个体进入较低形态的聚集状态中(生活群体、大众)时,这种位格层面也会逐渐地消逝。当舍勒谈到生活群体时,我们不应该只想到一种"现代的"家庭,按照舍勒的观点,我们的家庭成员不是位格。在他的心目中,一种原始的生活状态,可能是极其粗野的生活群体,这样的群体与社会或总体位格几乎没有或只有一点点联系,如宾夕法尼亚的阿米希人。因为在那里,社会对家庭在社会中的总体位格,也包括一个家庭("现代家庭")这样的生活群体的总体位格的影响自然存在。这样,其社会化形态是原始的生活群体而不是位格层面(Ⅷ, 53—54)。通常位格层面在群体(比如暴动)中消逝,但有时,在小孩子、暴民、原始人及病理学上说的问题人和不正常成人中,也存在着一种"平行的协作"(parallel coordination)。舍勒在其《哲学人类学》中将这种现象作为一种特殊的主题来研究。

位格层面是人的动态的存在。作为一切可能的精神行为(情感的、意愿的、理智的)的中心,它出现在个体之中。通过这一中心,位格层面承担着质的变化,但与此同时,在每一个个体之中,它又通过这些行为的质的定向而保持其自身的统一性和独特性。这个层面也作为一种群体位格,即在一个社会、一个民族、一个教会或文化单位中呈现自身,这是个体位格的社会行为使然。集体位格是在整个个体行为之中(而非之上或之外)构成的整体位格,按我们的解释,整个个体行为具有第二序列的质的定位,使得每一个社会或总体位格具有独一无二的特性,这样,一个人可以将一种总体位格(民族、教会)视为位格整体,视为个体位格(位格等级)。位格群体既独立又依赖位格成员,其独立性在于位格成员是独立存在的,非独立性在于位格群体只能通过个体的精神行为、位格行为而"存在",即,它并不依赖于这个和那个偶然的、命定的、走向死亡的物质的人。当我们明确了舍勒的基本立场时,则不难理解,人类的团契不必包含作为其成员的个体位格和群体位格。如果人类混乱庞杂地聚集在一起,从极端的情形看就不存在位格层面了。因为在一个混杂部落(和畜类)中,契约是无法"被理解的",他们或它们只能通过心理感染或一位领袖的念头开始彼此接触,或者从领头的动物那里

开始反应(Ⅵ,334—35)。人群是没有意志力的,也没有任何途径确立其价值,因此,也就不存在与价值相关的责任。人群是偶然的聚集,在时间中又不具绵延的性质,它的聚散完全在于其自身(Ⅵ,335)。在生活群体中(如家庭、民族、部落等等),也不存在任何形态的位格层面。贯穿于一个生活群体的,仅仅是舍勒所言的"有机的因果律"(Ⅹ,265)。群体在时间中绵延,即,它穿越时间而存在,代代相续。联结生活群体的纽带是血缘、传统、习俗、同情心和利害关系,以及在整体文化中不断演化的生命经验。人类在此仅仅是有机体及其成员,还不能成其为位格(Ⅹ,265)。在此,人的宗教停留于民族神祇或家庭神祇之中。只有在父母的劝告或指令下婚姻才可以发生。它只是一种诸成员生于斯长于斯的有机体的"团结"。但是,只有其成员"超越于"一个群体的心理或情感,或者"超越于"社会或总体位格的这种有机体的团结时,位格层面才会出现。我们在"超越于"这个词上加引号,表明我们可以这样陈述这两种非位格的社会化形式。舍勒认为,在一个社会中,一个生活群体聚集的自然的心理流往往会出现分离和消逝等现象(Ⅹ,266);但是通过非位格相互聚集的解体和分化,人作为一个自由的位格便出现了。这样的位格有明确的目标、兴趣,这样的位格是爱的存在。

在舍勒的哲学中,位格层面在人身上呈现为一种动态的、在体的层面。因为它打开了位格价值的国度(与一个群体的活力价值和在人群中价值的暂时的丧失相对照),只有通过一种特殊的位格行为人才可以与一个位格上帝相遇。这些行为是宗教性的行为,通过这样的行为,人才能与位格之位格,即上帝建立起恰当的关系。如我们将要看到的,宗教行为在本质上有别于位格层面的其他行为,这就自然而然地将我们引向舍勒关于人和上帝的观点。

第八章 人与上帝

上帝的现象学显现和关于上帝存在的所谓证明

在前面几章中，我们在不同的语境中多次提到舍勒关于上帝的概念，现在我们可以来勾勒一下舍勒关于其现象学的宗教哲学的主要思想。他的宗教哲学主要（尽管不是全部）包含在选集第五卷，即《论人身上永恒的东西》之中。在前面的讨论中，上帝的概念在不同的语境中表现为不同的方式，即作为“位格之位格”，作为与宏观宇宙相关联的位格，作为非客体化的位格存在而呈现其自身。前面已经提到，上帝无法像位格一样被“认识”，因此，一个位格上帝的概念不可能是一个纯粹的形而上学的概念，上帝的概念只能在宗教行为中被给予。形而上学只能在一种非位格的、抽象的世界本源的意义上达到其目的（亚里士多德）。舍勒认为，如果一种哲学试图将位格上帝作为理性思考的对象，这样的哲学只能在宗教传统的引导下回避其问题。下面我们将分析舍勒的宗教哲学的三个主要方面。首先，我们将着重解释舍勒关于上帝存在的思想，在前面几章里我们已

提及，当我们在谈到上帝的一概念时，总是心照不宣地肯定上帝的存在。其次，我们要解释的是，为什么舍勒认为宗教行为与其他行为，比如，思的行为、意志和情感的行为等，有着本质的区别。第三，我们将介绍舍勒关于"基督教哲学"的主要观点。

关于对上帝存在的任何可能的证明，舍勒在三个概念间作了严格的区分。这三个概念为：证明(Beweis)、指认(Aufweis)和证实(Nachweis)，最后一个词无法用精确的英语词汇来对译。"指认"一词在舍勒的用法中是指明某物的方法，即睁开眼睛去看，而不是信而不见。指认某物是对那些还没有被发现的事物的"发现"(看见)。"证实"从另一方面来看是对从前已被发现的某物的再发现。因此，指认导致对以前未被认知的事物的发现，反之，证实仅仅是指认之后的行为。它是一种再思的方法、检测的方法或者衡量以前已出现过的事物的方法。指认(就其"指示者"而言)和证实(就其对某物的再思之义而言)都有别于证明，因为只有命题可以被证明，而这种命题是早已被发现的(V，253)，这种情形在数学中除外，因为在数学中被证明的对象来自自身的演绎过程中，即，这里的结构和证明可以发挥作用。既然作为位格的神圣存在只有在宗教行为中被给予，那么，一种超自然的、神圣的、位格的存在就无法被精确地证明，因为证明必须从超宗教的经验的事实出发(V，249)。因此，也只有通过指认和证实的途径，对一个位格上帝存在的任何可能的言说才得以存在。但是，这并不包含这样的含义，即，在缺乏推论式的证明的过程中，所有通过指认和证实的方法对上帝存在的言说，其有效性都不太充足，因为如果上帝存在，他的超自然存在就必须属于其本质，而不属于证明适用的领域。如果一个人以一种非常狭隘的方式体会"经验"，他最后就只能得到一种结论。舍勒指出，关于经验的通常的概念是一种障碍和偏见，它妨碍我们对关于上帝存在的指认和证实的明确性和有效性。就舍勒而言，证明上帝存在是不可能的，这一点是明确的。但是他又不同意在通常情形下我们对不能这样做所持有的那些理由。首先，上帝无法被证明的这个事实，并不能告诉我们任何有关上帝可能存在的讯息，除非一个人采取一种哲学化的立场，要么只是坚持上帝的存在是可证明的(除了纯粹的数学)，要么只是主张被证明的对象是真实的。但是，对舍勒这位现象学家来说，这仅仅是一种在偏狭的"经验"概念中的片面的假设而已。这样的一种经验和真理不必与存在相遇。进一步来说，我们必须在经验和被经验的经验的认知

类型之间作出区别(V, 250)。仅仅用感官经验的术语去界定经验是站不住脚的。“比起相对于所谓感觉认知来说,在严格的意义上,那被给予的要具有更无限的丰富性。感觉经验既不是惟一的经验,也不是在本源和时间秩序中的最初始的经验。其环境和世界结构的内容,在所有的‘感觉’之前已经‘被给’予每一种生物。因此,生物的生存环境‘充满生机’这一事实才可以被感知”(V, 250)。舍勒认为,下列原则在今天已遭到人们普遍的拒斥,这条原则包含在一个古老的哲学命题之中:“nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu”(理智中没有,因为感觉中没有),显然现在已无人能根据其字义推论出原初出处。感觉只是有机体对其生存环境的自我防护的反应功能,它不具备一种真正的认识和知性功能。有机体的感觉机制仅仅可以依据对其生命的有害或有益来分析其经验,但它不可能产生任何涉及认知的功能。舍勒拒绝将感觉经验视为一种初始的认知功能,在其详尽的论述中,他完全不同意持有这种或类似论点的“哲学理论”,如托马斯主义、马克思主义和实证主义。简言之,被给予与单纯通过感官经验被给予的对象是不可等而视之的,因此,“Erfahrung”(经验)这个词因此在舍勒的现象学中就比狭义的感官经验具有更广泛的意义了。舍勒认为,经验,就其广义而言,已经被清楚地应用于当代现象学哲学、认知理论和实验心理学之中(V,250)。从现象学的联系来说,意识的层面包括外部“世界”、“自我”和“我们”,意识所包含的“神圣”的层面与必要的宗教意识相关联。当然,对意识的这些本质的联系属性的解释,一直存在大量的谬误,而这些谬误与上述相联系的存在不相干。因此,谈论对意识的宗教层面的“证明”,是无法令人信服的,因为证明必须在事实的世界中选择起点。同样,去言述外部实在存在的证明或自我存在的证明也是无法令人信服的。“证明”存在或实在是没有意义的,只有属于实在的命题是可以证明的(V, 252)。对于舍勒而言,如果一个人去试图证明存在,那他所持有的各种证据的有效性和确实性是值得怀疑的。他说,“实在存在于所有表象背后,不同的实在存在于不同的表象背后,这个知识是先于所有可能的关于存在的证明”(V, 252)。在舍勒的现象学思想中,“我们”、“自我”、“存在”和“世界”,舍勒都称之为“urbegebenes”,指意识的被给予性的原初现象或初始现象。但是这种被给予性的原初现象不能被证明,是因为它们属于作为必要的决定因素的意识。舍勒的宗教哲学因此而停留于现象学的认识,这种认识中,神圣的层面是一种关于人

的意识的原初现象无法证明的存在。惟一的可能是通过一种指认或证实来彰显上帝。"发现上帝有别于对其存在的证明(V, 254)。

那么,舍勒是如何"指认"上帝的呢?或者,他是如何通过证实来展示上帝存在的呢?因为上帝的存在不可能成为一个理性的或逻辑分析的对象,他是位格之位格。只能通过人类宗教行为的分析,来告诉我们关于上帝的属性。换言之,只有现象学的处理办法,才能了解人如何在其自身体验到这一神圣的层面。从这一问题可以看出,如果认为所有的宗教行为都是虚幻的或有虚幻之嫌,我们就必须正视人身上的非理性因素,否则我们会舍弃全部的宗教真理。

宗教行为是人类存在的基本的和必需的成分。每一个人在其自身中都拥有一个抽象的层面,他不断地朝着这一层面行进。因此,人有能力有意或无意地超越这个层面,比如,他通过与可感知的、可视的、变化的或可证明的对象发生联系,使生命具有意义。但是,正是在这种情形下,人类意识的基本的宗教层面也就像现在这样延续了下来,尽管或多或少地有些空泛。进一步来说,对于人而言,用尘世的和有限的神祇——"偶像"来填补这一抽象的层面,也是可能的。他可以崇拜金钱、实业、国家(爱国者)、爱(卡萨诺瓦[①])、抽象的知识(浮士德);他可以用任何物质的神祇来填补这一层面,并且甚至用一种理想化抽象化的政治、社会或经济以及一种他所信奉的哲学去填补这一层面。舍勒的观点是,人总是有意无意地在其自身之内有一个形而上的理念或情感,并以此象征着贯穿其自身的某种存在,在他的一生中,每一件事情都依赖于这种内在的形而上的理念或情感。对于无神论者来说,这种判断也是真实的。因为在对世界的起源或神圣存在的否定中,无神论者始终持守对神圣层面存在的可能性的否认。那么,舍勒要告诉我们的就是,人的本质与一种特别的层面相关,这种特别的层面实质上有别于意识的所有其他层面,即,这种层面具有一种绝对的和非偶然的理念。对于舍勒而言,否认这一层意思,就是对人的否认。无论在我们身上,这一层面被什么填充,如何填充,这一层面本身就是一个基本的人的现象。因此,舍勒能够说,对每一个有限的精神性的信者来说,要么相信上帝,要么相信偶像(V, 261)。人与一种绝对的层面之间存在关系,他或者已发现了朝向这一层面并为与之形成合宜的关系而付诸行动,或者未发

---

① 卡萨诺瓦(1925-1798):意大利教士、作家、外交官。著有自传体《我的生平》等等。

现此点。任何一种实际的行为基本上都是一种与绝对的层面相关的行为。宗教行为的存在,不论是被否认的、被超越的、被嘲讽的或者作为一种宗教行为被实践着的,都是一种在人身上存在的原初现象,因为没有人能够在其自身之内与这种绝对层面无关(无论是确信还是否认),因此,关于上帝存在的"证明"根本不是一个问题,而只是对朝向这一绝对层面的宗教行为是否合适的一种确认而已。在这一层面,位格上帝的充足合宜的内容就是被证明为以前从未有过的一种存在,值得反思的是,它作为曾经出现过的合宜的关系,在我们思考价值对象时,尤其是在思考第一和第二类价值模式,即与文明和生命相关的价值时被遗忘了,因为"人无论作为个体还是作为一个社会的一分子,都相信他们在对有限的善的爱之冲动中找到了终极的实现和满足,通常,我们关注的是人的精神和道德发展中的欺骗性和惰性,以及由本能冲动带来的特点,或者说,我们所关注的是与爱对本能冲动的释放功能相反的现象,而将爱的对象压缩为抨击和阻挠的功能"(Ⅹ, 359)。既然人心并非一片混沌的情感状态,而是一个有序的世界——如我们在前几章所见——呈现出一个与和谐的宇宙相对应的有序世界——一个具有价值秩序的微观世界——那么,绝对层面的有限内容被表达为"心灵的混乱",即"爱的秩序"的无序或毁灭。舍勒将无序的宗教行为称之为Vergaffung,我们将之译为具有一个有限的客观的滑稽的纠缠物(Ⅹ, 360-61)。由一个有限的善所决定的滑稽的纠缠物的全部形态,或任何尘世的客体都有一个共同之处,即这些客体被认为是无始无终的真理,具有最高本质的有效性,或者作为一个最高的善,这样,人可以由此而生存或能够完善自身。一方面,一种尘世的善被作为正义来加以崇拜,另一方面,也就无需一个上帝了,这样,人被抽象于其中的这个层面,甚至连不可知论也无法加以摧毁。因为"无"(das Nichts)仅仅被置于这样一个意识层面之中,因此,是一种彻底的不可知论。舍勒在"无"这个词的意义上作了三种区分(Ⅹ,204-05)。首先,"无"表示"无物"(Nichtetwas),在这个意义上,"无"亦有别于非实在(Nichtreal);其次,舍勒提到一种"相对的无",这仍然是一种确定的无物或非实在,在这种情形中,与某物有关的确定物没有呈现于事物状态中,比如,在这样的陈述中:"桌子上没有东西。"桌子上确实有物体存在,但这个命题的前提是,这样的物体只是相对于"无"意义上的相对的可能的存在。第三,"无"作为一种否定的符号。不可知论者通常使用"无"的第一个含义,

即，意指不是某物和没有什么(在绝对的层面)。在这种情况下，“无”依然在一种经验的情感中被给予，即使他通过判断不予承认，或将“无”视为一种绝对的空。因此，这个不可知论者就变成了一个“关乎绝对者的虚无主义者”(Ⅹ,205)。

下面关于上帝存在的证明就得以建立：1．人的意识拥有一种与绝对层面相关的必要联系，这个绝对层面的含义等同于“世界”、“自我”和“我们”，并且就人的意识而言是无法推论的。2．人的绝对层而不是被一种与各自的人的行为的合宜的相关者所“充满”，就是被有限的客体(闹剧般的观念)所“充斥”，同时，还存在第三种状况，即可能被虚空“充满”，在这种情形下，我们则涉及到一种有限客体的界限问题。在这三种情形的任何一种之中，人只是在其行为中关涉意识的一种基本的层面。但是，所有的这些并不能够将上帝展示为这一层而所包含的充足内容，也不能表明关于上帝存在的任何事物。我们必须现在就注意到这样的宗教行为并且必须表明它们为什么有别于所有其他行为，比如，思的行为，意志的行为，情感的行为或者判断的行为。

宗教行为的现象学

宗教行为有许多种，如祈祷、感恩、崇拜、恐惧、忏悔、谦卑和敬畏等。以下三种特征表明其独特的本质。

1)宗教行为超越所有世间的客体或偶然的事件，它将所有的可能的客体连结为一个整体，以便将世界抛在身后。宗教行为的一种意图即是对世界的超越。

2)在宗教行为中，总是存在着一种经验，即通过独一上帝的可能的实现的经验，并且在严格的意义上讲，这与所有其他种人类行为相反，人类其他行为根本不具备宗教行为中的这种本质。因此，一种宗教行为总是与这个世界的有限的人的不可能实现的情感相伴随的。对于舍勒而言，基本的公式来自奥古斯丁的“Lnquietum cornostrum, donec requiescat in te”(主啊，在你之中，我们不安的灵魂方能安宁)(Ⅴ, 245)。赞美上帝，感谢上帝，祈求他的帮助，或者求其宽恕——在所有这类行为中，都包含着这样的含义，即有限的无可以达至实现。因此，宗教行为总是从一种否定的方面关涉到有限的以经验为依据的事物。这些事物尽管可能出于经验，但就这种实在来说，经验在其中无任何基础和目

标。对于舍勒而言,通过有限的存在而实现的宗教行为的这种不可能性,正是在于实在本身的存在之中,即在此在(Sosein)之中。任何一种真正的宗教行为的产生,总是指向一种“总体的差异”。

3)一种宗教行为的实现,只有通过把目光转向人的本质存在和向人敞开胸怀的神圣存在才能成为可能。因此,任何一种宗教行为总是包含着一种回应的行为。如果宗教行为的相关对象是位格化的,即,如果这些行为的相关对象正在做出回应,那么,这样的宗教行为就一定能被体验。因而,上述相关行为必定在任何一种宗教行为中都可以体验到。上帝的存在只能够在宗教行为中被给予,即上帝通过宗教行为并在宗教行为中给予其自身。悖论式的情形是,任何一种宗教行为都是一种接受式的行为,同时,人在其中趋向于上帝的存在,并向神圣的实现、启示和终极回应敞开自己。'

那么,有人可能会说:“我不相信可能的启示,因为,我必须首先相信上帝的实在,可是我不信。”在这样的一种情形中,我们就得关注认知类型上可能出现的误解和混乱。关于这一点,我们将在后面的章节中讨论。舍勒认为,这样的论述等于说:“我不相信数的存在,因为我没有听见也没有看见过它们”,或者说:“我不相信颜色的存在,因为我没有听到过或看到过它们”(Ⅹ,200)。包含在这些命题中的认知类型基本上有别于所涉及的客体。因为这是舍勒关于认知理论的主要原则之一,而认知类型(比如我们所具有的听、看和数学意义上的认知力)决定于对诸种客体的经验本质和实存。上帝,作为无限的位格,无法通过自然而然的行为(spontaneous acts)方式来认识,只能通过其自身的给予性来认识。认知类型所关涉的正是自然的行为,如看、听、明白等等,而人们往往错误地以这些认知方式去认识上帝。因为,真实的和实际存在的事物仅仅与特殊的行为有关(比如,颜色与看的关系),我们通过自然的经验而熟知这类认知行为。但是,位格层而不仅仅具有这样的行为,即便在这类行为中,也存在着如上述命题(听颜色)所表现出来的适用性上的局限性。将听觉行为应用于颜色是无意义的,并且是一种先验的无意义。将上述自然而然的行为用于上帝的存在甚至去试图证明之,同样是无意义的。因此,舍勒认为(Ⅹ,211):“一种本质的存在、通过定位的方式,在一种理想化的存在领域之中被给予;通过确信,在一种真实的有限和相对领域被给予;通过信仰,在一种绝对存在的领域中被给予。在三种存在形式的任何一种之中,都存在着一种特定的认识

形式，它决定于所关涉的客体的本质，即，数学意义上的客体(理想化的领域)，真实的事物(有限的领域)和神圣的客体(绝对的领域)。凡不属于上述三种类型的存在则可能属于其他的类型。因此，“只有哲学和宗教适用于绝对的存在”(Ⅹ，219)。所有的行为都与绝对的层面相关，不论其内容——世俗的神祇、偶像或虚无——是否在这种或那种内容中与信仰相关。信仰存在于每一种有限的意识中(Ⅹ，207)，而人的每一行为皆由于其必然性而具有自身的形而上学法则，无论他是否是一个信奉某种宗教的人，因为绝对层面的内容(不管是否适当)都是人的自身意识的一部分。不可知论者是一种有局限性的例证，因为他是关于虚无的形而上学家。“因此，人有必要是一个形而上学家——这样他才不会从实在的角度来相信上帝”(Ⅹ，207)。在舍勒的哲学中，关于上帝存在的证明，显示出如下内容：所有的宗教行为都由于下面三种特征而在本质上有别于其他一切人类行为：1)对世界的超越，2)通过有限存在而无法实现，3)(神圣的)回应的要求。因而其相关性必定是1)在偶然的存在之外，2)能力上具有无限性(与有限的存在相对)，3)它必定是惟一的一种回应，这种回应只能从实现的角度来接纳。如果这三种宗教行为的相关性的任何一种都无法趋于实现，就一定存在一种宗教行为的混乱或意志上的紊乱，而这样的宗教行为必然从属于人的层面，如同思想、意志和情感行为一样。上帝的实在、上帝的存在无法被证明，因为种种证明仅仅在与理想化客体(数学的和逻辑的)或可度量的事实及其关系相关联的某类认知类型之内是有效的。当涉及神圣的、抽象的宗教行为时，它们就无效了。上帝的存在因而也只能显示于一种真正的宗教行为之中，或者“宗教行为的对象同时又是其存在的渊源”(Ⅴ，255)。

因为舍勒将宗教行为视为一种要求神圣回应的行动，因此，他再次重申这样的立场，即，在宗教和形而上学之间作出一种严格的区分。因为思(形而上学)的行为从未获得任何神圣性的回应，因此，哲学中的思的行为不适用于证明上帝的存在。形而上学仅仅可以达到作为非位格绝对存在的 ens a se(自在的存在)，因为在形而上学中，缺乏一种对神圣的位格回应的要求。简言之，任何一种宗教的行为都不是一种归纳、演绎和推理的行为。因此，上帝的被给予性仅仅关涉宗教经验而非形而上学的推论。一方面是宗教行为，另一方面是所有其他人类行为，它们形成两类不同类型的人类行为。宗教行为是自发性的，有其自身的

法则，不能从心理学的假设中推证出来，也不可能源自逻辑的、道德的或审美的行为，虽然宗教行为本身可以被作为思的对象（如同我们在这里通过这样的非宗教行为所做的一样）。然而，这样的宗教行为也只能产生于与其相关物的适当关系之中。如果在我们这个世界中根本不存在与宗教行为相关的事物，我们就会只遇到一个在总体上虚构的人的意识因素了。这是舍勒的原则之一，即任何行为皆有其相关因素，并且每一个行为皆指向一个客体；即使我们假定一个虚构的客体，一个对应的行为也一定由此而被假定。

从上述叙述引出许多舍勒关于教会及其功能的见解。在不同宗教信仰的人的宗教行为中，上帝以不同的方式给定自身。舍勒对有宗教信仰的人作出下列分类：魔术师、巫术师、预言家、律法师、先知、审判官、祭司、救赎者、救主、弥赛亚和个体位格。舍勒认为，在所有这些人中，都有一种不同的关于神圣的宗教体验，这种情形同样存在于所有不同的宗教之中。他打算对于关于神圣启示的这些不同的宗教经验作一些详细的分析，但却未能如愿。然而，我们知道，他将精神性和神圣性理解为位格上帝的两种基本属性，这在所有持不同宗教信仰的人的宗教经验中都是相同的（V，159f.）。

既然所有的位格行为或为个体化行为，或为社会化行为——正如我们所见的那样——那么，神圣性就作为位格被给予个体，并且作为位格被给予群体：上帝通过启示对个体的总体位格和教会显示其自身，通过恩典和亮光，并作为博爱的位格对个体显示其自身（Ⅹ，230）。如果一个个体位格拥有的宗教经验与作为总体位格的教会信仰相悖，那么这个位格成员就必须承认他的经验是欺诈性的，否则他必须声明有别的另外的教会才是上帝的真教会。但是，由于上帝的双重被给予性存在于人的双重层面（指个体位格与总体位格——译注）中，因此，不可能产生这样的教会，又因为作为全体位格的教会是有限的位格的休戚与共的救赎机构。既使一个个体位格没有任何关于上帝的宗教经验，但一个教会的信仰的宣认仍然是有效的，因此，个体位格承担着总体位格信仰的责任。因为不是每一个位格都有关于上帝的宗教经验。这样说并非因为上帝不想在宗教行为中彰显自身并施恩于每一个体，而是因为这种经验简单地说并未发生过。位格必须敞开自身，使得从爱的上帝而来的神圣之箭可以射人他的真诚的心灵。如果不这样，宗教经验就不可能在位格身上出现。宗教经验的空缺因而可归结为一个人自身

的过失，而不能成为否认全能至善的上帝的一种基础。因此，作为一个机构的教会的任务是，将其信徒引导向一种宗教的经验和真宗教的行为，而非从根本上去试图相信上帝是通过理性的方式得以存在的。但是，我们可以问，怎样才能为个体带来一种朝向绝对层面的适宜的相关行为的经验？或者用舍勒的话来说，一个人怎样"打破偶像"(金钱、性、商业、民族等等)——这些偶像已经在人的身上成了绝对的一部分了。当然，无法用劝说，或者用所谓的证明来把那些不信上帝的人引向一种真的信仰行为，而这种真的信仰行为总是存在于所有的宗教行为之中的。可以假设，在那些不信上帝的人中也可能有一些言行一致、信心十足之人。不可知论者可以说："我就是不相信一个位格的上帝。"不幸的是，舍勒关于这个问题的见解所留给我们的篇章不多，然而，它们是最具舍勒思想特征的。既然有信仰或无信仰不能被归结为经验行为，尤其不能被归结为思和意志的经验。因此也就不可能通过教育或逻辑把一个人带进真正的神圣宗教经验之中。这样看来，在非宗教的行为中，也可以存在必然性和可能性的序列，却不存在一种可能的信仰或只有一半成分的信仰的观念了。同样，也不存在未定的信仰和未确认的信仰。真正的信仰行为要么是完全的，要么干脆没有。

前面我们说过，根据舍勒的理论，人必然有心目中的偶像——如果他不信上帝的话——即便这个偶像可以什么都不是。什么都不是的这种现象存在于神话和形而上学之中，因为这两者是人用有限事物(如在形而上学中用"生命"、"意志"、"心灵")填补人的绝对层面的一种倾向。在人身上的这种形而上学倾向越是有效和有影响力，它就越早出现于历史之中，就如同个体人的偶像一样，这种倾向早在幼儿时代就进入人的这一层面，对这一层面的内容产生着潜在的影响，因此到达成年之后，他的绝对层面就已经被这一倾向充满。在舍勒看来，把人从假神或偶像中清理出来是心理－技术问题，对此必须作调查研究。在一个人早年就已经扎根于其绝对层面的这种有限的内容只能通过证明他在绝对层面里的相对功能而有所变动。这样，"空间"就可以为一个真正的神圣经验面开放了。舍勒认为研究各种类型的清理内在心理的技术十分有必要。各种类型都可以在历史中找到，并且用来检验它们的性质。对此，他研究了各种各样包括魔术中的有关拯救的心理技术类型，我们可以在整个历史中直至现代的信仰疗法或基督教科学运动中发现这些类型(Ⅹ, 221)。尽管舍勒没有特别说明，但我们却似乎可以确认，他

具有一种带东方色彩的自我净化(清理)的心理技术,西方文明采用这种东方式的技术是为了在西方人的内心世界中唤醒拯救的智性从而避免一种片面的实用文明的进一步发展。这种实用文明只有意于通过理性和科学的思想去控制外部世界。

从前面舍勒关于上帝存在的观念来看,宗教行为与其他行为一样有其合适的相关物。宗教的相关物是绝对的、无限的和非缩约的,与其他行为的相关物不同。宗教行为的相关物可以是一个偶像或为爱的位格之位格——上帝。人的意识具有一个与绝对层面相关联的本质存在,在这个绝对层面里,任何一种宗教行为相关物皆可以被体验到。就一种真的宗教行为(祈祷、感恩、崇拜等)而言,这种关联物就是上帝,他俯身于人类以回应这样的行为或显现于这类行为之中。如同所有其他行为(沉思、意愿、选择、爱恋、欣赏等)一样,宗教行为必须有一个相关物,否则的话就不是宗教行为了。行为和相关物内在地互相连结,不可分割。我们现在可以发现,上帝存在的证明为什么不仅关涉"位格"、"行为"和一个适当的"相关物",而且也与"世界"相关。

位格和世界

位格的全部可能的行为的所有相关物形成舍勒所谓位格世界。每一位格都占有一个独一无二的小宇宙,与此位格或彼位格的独一性和他的全部行为及其相关物的质的规定性相一致。对每一位格来说,他都属于一个世界。同理,对每一个有机体来说,都属于某个特殊的环境,对每一个自我来说,都有一个外部世界与之相对应(Ⅱ,157-58)。位格层面存在于独特的行为实践之中,由此形成位格统一体。位格和行为是不可分的,虽然二者不可等同。因为我们上面谈到,一个行为决不能耗尽位格层面,尽管作为总体,位格总是在每一种行为中通过一种个体化的、质的规定等方式呈现为半透明的状态。现在我们可以看到,"位格"和"世界"也是不可分离的,因为所有的行为相关物必须形成一个位格世界,或者每一位格都属于一个小宇宙,它是由相关的行为构成的。我们甚至可以再向前跨一步。如果只有一种可能的相关物的话,那么这种行为只能是一种行为,比如,与价值相关的全部可能的爱的行为。如果没有与一种价值相关联,这种爱的行为就不能成立,因而这种行为就不是爱的行为。但是,相反的陈述也可以成立,因为每一种价值

皆有其相应的爱的行为,并且"对于所有的认知力(甚至所有的意向性行为)来说,必须符合一种存在,同时,对于所有的存在来说,又必须与一种可能的认知力相符合"(V, 181)。这样,在实践的(performing)存在(行为)和实有的(existing)存在之间就构成一种本质关系。这种关系可以在人身上发现,尽管它必须被认为是独立于这个或那个特定的人的:"对于任何可能的世界而言,它是真实的存在"(V,181)。任何可能的世界都必须具有精神性存在,或"……所有可能的超精神存在都与可能的精神存在(相互)依存(V, 181)"。舍勒辩论道,这一洞见虽然可以在人的精神性存在之中被发现,但却是独立于人的。存在是通过其自身并作为其自身而存在的,无论它是否为一个幸运的人的精神性行为所体验到。但是,存在和精神(作为行为中心)之间的本质关系,作为在自然中存在的一种幽微的、渺远的精神显现位置而在人的身上被发现,其中的每一种存在都是可能的精神相关物,即每一种存在都与每一种精神相关。因此,在舍勒哲学中,任何可能的世界都包含下述关于精神和世界本质关系的基本侧面:

精神(行为中心)	:相关物
1. 爱	:价值
2. 意志	:(实在的)抵抗
3. 知识和认知	:存在
4. 位格	:小宇宙(位格"世界")
5. 无限的位格(上帝)	:大宇宙

所有这些,都是一切可能的世界的相互的、内在的依存关系。精神从属于一个世界,因为世界必须具有精神性的显现,不存在无精神的世界,也不存在无世界的精神。只要有人类,就有精神活动,精神通过所有形式的感知和非感知的直观,通过经验、情感、意志和爱而存在于人的表象之中。无论精神所采用的形式如何为人们所理解,我们对精神的这样的认知都是确定的。相反地,存在也只能在一种精神中揭示自身。精神和世界都属于一个整体。存在借助精神的理解,而理解也只能产生于与存在的关系之中,即,如果没有精神,存在就不可能在行为中得以展示。存在与精神的这种本质关系其历史根源在于巴门尼德

(Parmenide)的命题之中:“知和在是同一的”(to gar auto noein estin te kei einai),从形而上学史的角度看,此命题预设了舍勒关于精神和存在的本质关系理论。尽管精神在宇宙(人)中的一种相对幽微之处方可体验到,但这种本体的关系却在人的存在(Da - sein)中展示出一种基本的存在要素(V, 179)。精神存在(客体)的独立性仅仅关涉现存状态下的人。我们希望,这样的解释有助于对舍勒关于世界和精神的本体层面相互独立的相当复杂的论证有一个大致的了解(V, 182)。他说:

1. 这个世界在其本质上独立于我的精神行为的存在,也独立于同一种本质的每一个行为;这一世界的每一类客体仅仅是部分的和不充分的(可能的)内在于这样的精神性行为。

2. 一切可能的精神的存在(Sein)都从属于每一个可能的世界的存在,在这种精神之中,每一个客体(Geqenstand)都具有完整的可能的内在性。

3. 因此,精神从属于世界,他(如果我以此指称一个世界)必然与精神相伴随,并且,他(在第一条基础上)就不可能是人的精神,所以他既不在其存在之中,也不在其本质之中。

那么,舍勒认为,世界和精神形成了一种结构上的本质关系。是一种人类精神的超验关系,但同时也类似于人类精神与其自身环境的这种关系一样。存在从总体上说是独立于一种偶然的人类精神的,这种精神可以通过存在和精神间的本质依存性的方式来获得,而这种精神“X”无法形成人的本质。从舍勒关于一种无限精神的存在立场看,这就是上帝。显而易见,对此不存在证据,只能作一种推论而已。这种推论至少可以把我们导向精神和任何可能世界的本质上的本体论关系,并且只要做一种反思,我们就可以发现,在宗教行为之前,这种推论早已被给予了。因此,无处安置关于上帝的“实在”,因为这种实在是根本无法证明的(Ⅱ,187 - 91)。

“基督教哲学”——一种虚构的幻想

既然舍勒是一位天主教徒,我们就必须涉及他与基督信仰和天主教会关系的某些主要特征。我们前面说过,舍勒对天主教的态度在他创作生涯的第二时期结束时已发生了变化,天主教的著作家们似乎也倾向于认为,在这种变化中,舍勒的哲学思想发生了质的退化,这就暗

示说，他的第一时期是最富有成就和价值的，持这种看法的人只是少数思想僵化的读者，他们认为“舍勒对天主教教义和生活的理解是极端贫乏和肤浅的”（M. Schneider, op. cit, p. 148），这对舍勒的著作来说是有欠公允的，因为，舍勒的全部著作本身恰恰给出与这种论点相反的结论。在我看来，这位作者的观点基本上概括了天主教会对舍勒的看法，尽管这位作者声称他并不代表权威意见，他的意见只是他自己对舍勒视为真理准则的一些见解的感觉和判断。的确，舍勒在研究哲学的过程中没有什么权威来支配他，但是在这样的表述中，“权威”一词可以被理解为几种不同的意思，首先，不仅对于舍勒，甚至对每一个与哲学有关的哲学家和思想家来说，都不存在权威，也不可能存在权威，除非哲学的定义被粗暴地篡改。但是，对于一种哲学来说，也许有一种“权威”，在某种意义上的确如此。比如，新康德主义，其“权威”乃康德，托马斯主义，其权威乃圣托马斯。如果将舍勒与倾向于某种权威的学派联系在一起，那将是一种极大的误会，的确，所有的当代欧洲哲学只能在其“学派”和“权威”之外由其本质来加以识别，在历史的关联中寻找它们的参照系时所使用的一些方法除外。存在（Dasein）的本体论和现象学不是“学派”。同样，无任何证据证明康德或圣托马斯有意形成那种以他们为权威的某个学派。“权威”在这样的情形中总是后代追随者贴在一位思想家头上的。这样做也没有什么错，因为一种真正的研究和哲学的思考总是需要溯源于这样一类具有原创性的哲学家。对哲学取向的一种违背事实上也就这样形成了，如果某位特定的思想家被设置为这样的权威，即，如果一个人把他的体系中的某些原则和命题延伸进诸种领域，而事实上他又对这些领域全然无知。那么这样则违背了康德和圣托马斯的精神。我们论述“权威”时暂且就以此两位大师为例。也许应加上几句，比如，在非欧几何中，坚持康德曾粗略论及的先验综合论是一种希望渺茫的选择（《纯粹理性批判》，A220、B268），同样希望渺茫的是关于电子与托马斯意义上的物质实体相符合这类命题——非欧几何学和普朗克的量子理论是在圣托马斯时代和康德时代之后的人类知识领域。另一方面，极有可能的是这样的原创性哲学家的某些思想和概念可以被用来理解以后的发现。如果一个人试图用这样的“权威”哲学原则去解释万物，这就只是一个关于标准的事情了。至于在数学和现代科学中权威性的哲学解释问题，似乎不存在上述这种危险，因为一直以来数学和科学在没有依赖某位哲学权威的情况下也

照样安全存在,如伽利略就可以作为证明。如果我们在纯粹哲学中谈到"权威",事情就靠不住了,并且,正是在此点上,舍勒和当代欧洲思潮是否认权威的。众所周知,天主教会一再重申对圣托马斯主义哲学的推崇和实践(比如,教皇列奥十三世的《永恒教父》)。舍勒是一位天主教徒,但他因此就不得不认同托马斯主义原则和圣托马斯的"权威"吗?答案是否定的。首先,推崇某种哲学,这本身并不是哲学问题。所以推崇并不意味着这种哲学准确无误。第二,教皇并非哲学的最高裁判官,因此,在处理这类问题时也难免出错。第三,信仰无法包含或导向某种特定的哲学。信仰也不会诉诸"一种"哲学,因为信仰的行为是自发的,有别于哲学中的理性化行为。舍勒的这些看法被称为"基督教哲学"(philosophia perennis),"基督教哲学"最初并非出于一个天主教徒的身份,而是基于对一些明显地存在于基督教思想中的历史事实的敏锐评估和研究,在舍勒看来,这些思想在过去漫长的历史中歪曲了基本的基督的爱的讯息。

首先必须说清楚,"基督教哲学"这一术语不是没有矛盾的。海德格尔将之与"方之圆"(Squared Circle)作了比较。海德格尔是通过将信仰和思想(《尼采》Ⅱ,P.132)相提并论的方式得出这个结论的,而舍勒是通过揭示基督教哲学并非源于基督教这一途径得出了同样的结论。从基督教的观点看,很难界定何者为"基督教哲学"。一般来说,基督教哲学被理解为中古时期思想家们的著作,的确,基督教哲学在当代已和中古哲学这一概念密不可分。但是,欧洲中古哲学类型太多,以致很难从中理出一条共同的哲学主流,除非将哲学家们共同的信仰作为哲学问题来看待。在中世纪,几种学派共同发展着。由圣·波纳文图拉(St. Bonaventure 1221 - 1274)及其学生承传的奥古斯丁主义主要是反对亚里士多德哲学的影响。托马斯主义涉及到多米尼克神学的教义,(圣·托马斯·阿奎那,1225—1274)。中特(John Duns Scotus)派基于弗兰西斯派神学。苏阿瑞斯派(Suarezianism)是从耶稣会神学家苏阿瑞斯(Francis Suarez 1548—1617)的神学发展而来的。从一种严格的哲学观点来看,没有必要,也不可能给上述各类学派(及其诸多子系)以一种特别的甄别。如果圣奥古斯丁、圣托马斯、圣波纳文图拉、邓斯·司各特和苏阿瑞斯知道,他们作为基督徒被包容在一个智性的镶嵌图中,并成为后世以他们的学说为各体系发展的特征,必定会遭到他们本人的否认。比如,包含在现代托马斯主义著作中的基本价值取向就不可能摆

脱从苏阿瑞斯和邓斯·司各特到近代思想家康德和尼采等人的影响，甚至后者的影响更为明显。面对学派众多的思想潮流，要界定基督教哲学，实在极其困难。单从宗教立场看，这学派众多的思潮恰恰形成了一组美妙和谐的音符，但从哲学学派的观点看则不然。如果认为基督教哲学是中古哲学家和神学家著作的总汇，并且包括他们在当时欧洲各大学、各研究机构的教学、研究成果及他们迄今仍有的影响，那么对这种意义上的基督教哲学舍勒是完全否定的。因为基督信仰基于其上的终极讯息和行为，即基督的爱，不是上述意义的基督教哲学的基础，甚至不是他们关涉的中心问题。因此，舍勒认为，一种自在的基督教哲学甚至从未存在过。他认为，只存在一种"以基督为装饰的希望哲学"（Ⅵ，87）。也从未有过一种关于基督信仰本身，即爱的哲学的世界观。的确，早期基督徒并不认为有必要产生一种哲学。但是，当他们不得不面对诺斯替派教义，即，一种以哲学概念阐释自身的问题时，他就不得不到希腊哲学概念中去寻找有力的庇护。不论如何，这一历史事实的存在确实是一种不幸的重负。因为爱的概念在希腊哲学中并非终极性的概念，也无法与基督信仰相联系——在基督信仰中爱是无条件的，是舍已的爱。

对中古思想家们影响最深的是柏拉图和亚里士多德，这二者的思想与基督爱的信仰并不一致。因为在古希腊，爱只有一种向上的方向，它主要是一种较低价值向较高价值或较低知识向较高知识的发展或趋向。最高存在本身不具备爱的本质，它被哲人们认为是思与不变的第一因。希腊文化中爱这个概念缺乏一种向下的取向，而这种取向恰恰是基督信仰中爱的特征。舍勒称之为：爱的转向（Bewegungsumkehr der Liebe）（Ⅲ，72）。所有古希腊思想家都是以一种向上的取向关涉爱的本质，即，无形趋于有形，低级趋于高级，不完善趋于完善，表象趋于本质，"doxa"趋向"Pistēmē"。依照这样的思路，爱总是一种高级的存在。基督教的爱，作为一个从整体上来说的新的事件，自然也指向上帝，但是与第一推动力对比，基督教的爱在朝向一位爱的上帝的同时，爱的方向也同时附身向下：爱你的邻居，爱悲哀的人，爱受苦的人，爱罪人，爱至善和神圣，也俯身罪人，接近大众，如弥赛亚对罪者。而这些恰恰与典型的古希腊人和罗马人的态度相反，他们只关心个人的自我尊严和地位，如果让一个富裕的罗马公民去关心下层民众，或爱穷人和奴隶，那么这等于承认自已成了低贱的人。在基督信仰的爱之中无贵贱

贫富之分。只有这样的平等和互爱才是通往基督的惟一途径。因为他本人对人类是谦卑的，为人类而上十字架，在爱和宽恕中为人类而舍已。亚里士多德化带来的新的基督教经验具有许多与基督之爱相反的因素，忽略了基督之爱的这一面，即趋向爱的上帝，为此，人必须为他的邻居做点什么。在教会教义中早已渗透了亚里士多德的影响，舍勒认为，这是一种错误的主导因素。他在谈到基督教教义时提到这一点。他说，在教会教义中，基督的位格早已掺杂了希腊的逻各斯的概念了，其他则明显受希腊哲学概念的支配，如：托马斯主义关于灵魂的教义在维也纳会议中教义化为“牙齿和尾巴”，关于（圣餐）变质说（transubstantiation 里斯多德的实体变化）的教义，还有关于上帝存在的传统的证明，以及作为自由选择的意志自由的理论（Ⅵ，88；Ⅷ，80）等等。由于对前基督时代异教思想家的倾向而使原初的基督之爱逐渐变质，这一点明显地出现在圣托马斯的哲学中。当他从“哲学家”那里拿来许多基本的形而上学概念，如实体、本质、潜能和实在，并让这些概念出现在基督信仰的光环中时，他也保留了某些希腊哲学中的形而上学的主要原则，如知识先验地高于爱和意志（这正与圣奥古斯丁相反），并非将爱作为心灵的基本行为的概念。只有 vis appetitiva 和 vis intellectiva 成为灵魂的两个最主要的力量，另外还包括许许多多其他不同的力量。每一个自由意志的行为皆受制于理性行为。爱和全部情感在这种哲学中仅仅是 vis appetitiva 的装饰品；既不是知识和意志的基础又不是其源泉。人们可能会发现在舍勒有关托马斯主义思想的批判中有不准确之处，但是，必须承认，基督之爱在圣托马斯哲学中的确不是像通常人们所期待的那样占有中心位置。对人的理智的强调，对人作为理性的存在的理念的强调，在这个中世纪思想最高集大成者那里支配着一切概念。

舍勒认为，对希腊形而上学的这种承传在基督教会的结构中也有其社会学的效果。教会的仆人：教皇、主教、神甫等俨然似古代的“罗马执政者”（Ⅵ，92），教会的生命在他们的生命中达到极点。最初的仆人们履行其“官吏”的职责，这样，他们就从一种“合法”的传统中驱除了种种“尊严”的成分。人们不得不依据教义和责任而信仰救赎之说。超越于法律和准则的仁慈和爱也变成了由神圣意志所决定的法律的一个部分。这里，舍勒所批评的首先是亚里士多德的概念，即一种最高级存在作为第一（不变）推动者和思想之因与新出现的爱的上帝的混合体。这

种现象在圣托马斯的形而上学中最后形成。而圣托马斯神学自中世纪以来一直有着巨大的影响。其次,依据亚里士多德的原则,对人的理智的强调大大地忽略了对爱和卑谦在实践中的理解和信奉。最后,亚里士多德的神学世界观是在一种无爱、非动态的上帝之中完成其最高目的,这种神学世界观在教会的枢机主教结构中也产生了历史性的反映,因为只有一种向上的对权贵的依附性制约着这个结构。正是中世纪大公教会神学的这种古代的、希腊的、前基督教化的影响阻止了阿西西的圣弗兰西斯回归初始的基督教的经验,这种以爱为核心的基督教经验才是一种真正的、初始的基督教哲学(Ⅵ, 93)。这是从圣奥古斯丁到马拉伯朗士(Malebranche)和巴士噶(Pascal)所形成的奥古斯丁传统。在这个传统中,我们可以发现某些基督教经验关于知识与爱的基本的创新。爱,不是知识和认知,而是基督徒的基本实在性:把爱置于所有人类行为之首这也是舍勒哲学原理的一条重要原则,这一点我们上面已谈过。因此,它决定了舍勒与天主教会和基督教传统总体上的关系。将舍勒论点中的基本转化归因于宗教不是不可能的,这种转化发生在他创作的第二时期,是因为他意识到在我们这个时代真正的基督之爱的异常缺乏,也因为他意识到以爱为核心的基督信仰的基本规定被理性化的倾向,而这种倾向恰恰是由天主教会历史性地造成的:"上帝悄然溜进一个木匠妻子的黑暗、静寂的子宫里,多么精彩绝伦的基督教神秘论!上帝在马厩里再生,啊!多么令人惊奇"(Ⅴ, 335)。

基督信仰和教义的亚里士多德化的历史发展是通过引入前基督教概念而形成的,舍勒认为,在哲学和宗教之间的一种虚假的关系也是这样产生的。在舍勒看来,哲学和宗教可以有三种关系。第一,同一的关系。在这种情况下,一种宗教完全化解于一种哲学之中,或一种哲学完全变成了一种宗教。在这两类形态中,宗教和哲学间的区别完全不存在了。其次,两者间部分的同一。并且这种形态就被称之为"基督教哲学"。部分同一的体系自圣托马斯·阿奎那作为处于支配地位的基督教思想之始就一直在整个欧洲占主流地位。在这种哲学中,哲学和宗教被假设为真理的共同领域,在这个领域中,哲学和宗教趋同归一。宗教真理被认为可以通过理性的哲学研究而获得,哲学真理可以通过宗教因素的方式来证实。上帝的存在受制于形而上学的手段,而形而上学本身也被等同于信仰了。与宗教真理不相符的一切形而上学手段(比如,康德的《纯粹理性批判》第一和第二矛盾律)都会被抛弃。舍勒既否

认同一性形态，又否认部分同一性形态。如我们前面看到的，宗教和哲学在本质上是不同的，因为所有形而上学的实在的本源是人关于某些存在而非空无的某种原初的惊叹(thaumazō)。宗教的本源是人对于拯救的内在的愿望(V，334)。形而上学的目标包括对一种抽象存在的界定和通过理性活动对世界的认知。宗教的目标是人的拯救，是对罪、苦难和死亡的救赎，通过人的谦卑虚己和上帝给予人恩典来达成。而形而上学之路则是建构性的和直观性的理智活动过程。宗教的本质是位格的，而形而上学本质则无所谓位格。在宗教和形而上学中还存在关于必然性的不同程度问题。舍勒认为，在形而上学中有两种必然性：一种是在偶然性之外的，另外是作为存在的初始原则的。所有其他形而上学原则对他来说都是假设性的。另一方面，宗教信仰既是确定性的，又是盲目的(迷信)，但是却不存在假设性的信仰，也不存在什么可能的信仰。宗教和形而上学之间的这些本质的差别已经产生了一种社会的反响。形而上学作为一种类型的人就是教师；形而上学社会形态总是一所学校(就广义而言)。宗教中的主角是一个圣人(就广义而言)；一种宗教的社会形态就是一所教堂，而不是一所学校。在形而上学中，表述方式是概念，而宗教的表述方式是象征。

宗教和哲学的第三种关系就是舍勒所称之的整合的体系，只有在这种关系中，宗教和哲学才可能存在有序的关系。哲学和宗教间虽然有许多的不同点，但无疑有两个共同的因素：终极根源及其目标，即，人的精神和本质(ens a se)。正是在这种意义上，二者互相整合。但是，宗教和哲学在方式、手段、行为等方面不会合而为一，它们的整合是通过达到共同的目标而实现的。在宗教和哲学中，方式和行为是相互独立的。因此，这种整合仅仅是在宗教和哲学的根源和终极目的上，两者此刻才处于同一层面。以宗教行为来置换形而上学的手段，或者相反，从人的精神本源到 ens a se 的目标，都同样是否认人身上的作为精神现象的信仰的宗教行为的自发性。因此，"基督教哲学"已经过高地估计了涉及宗教真理的形而上学领域的理性的力量。在"基督教哲学"中，形面上学在整个中世纪一直是神学的奴婢。

第九章 知识与实在

认知的尺度,现象学与科学

很难勾勒出舍勒的知识论,问题在于他不可能完成一项关于这一论题的综合调查,这一论题他在科隆大学的几次演讲中已经探讨过了。我们再一次不揣浅陋地试图分析散见于他的全部著作中的这一理论。

首先,为了明确他的立场,必须澄清有关术语。当舍勒提出什么是知识这一问题时,知识一词便有了德语 Wissen 一词的特殊含义。德语"Wissen"肯定不同于认知,即 Erkennen,英语术语"知识论"与舍勒一贯所称的"认知理论"是一致的。我们先从认知着手,然后再在舍勒的意义上确定"认知"。从我们已经掌握的有关这一论题的原文材料来看,舍勒关于知识与认知的观点似乎很可能与他的实质的价值伦理学一样,对当代哲学产生广泛的影响。

认知(Erkennen)是把某物作为某物的认识性拥有(Ⅸ,111),把某物作为某物的认识性拥有在不同的哲学流派中以形形色色的方式表达出来。例如被表述为通过导致有效

的行为和结果的判断而形成的内容,或为对客体的充分的精神性陈述与不充分的精神性陈述之间的联系,或为在意识之外的事物的摹本,或者认知被理解为用符号来指称概念的方式对可以察觉的事实的一种描绘。如此众多的认知理论舍勒几乎全都拒绝了,因为对他来说这些认知论都有其错误的起点,即以某种科学(物理学、历史学、教学等等)为基点。他还发现认知的误点在于心灵运作中的持续混乱,如认知、解释、理解、明白、思考以及形成判断。大多数认知论者似乎都同意认知是最终形成判断的一个过程。但事实并非如此。舍勒说,由于判断可能是正确的,也可能是错误的,因而在谈论错误的认知时便是无意义的(Ⅸ,111)。对于认知来说,只存在一个"衡量系统",如对充足认知和不充足认知,明显的认知和不明显认知的衡量,在认知的这个衡量系统中,"真实的"和"错误的"只是诸多标准中的一个。"真实的"和"错误的"只能按照把某物作为某物的认知,因此,真实与错误的判断就不可能与认知本身是一致的。舍勒告诉我们,对认知的不同标准或尺度的研究,远远没有达到令人满意的程度,在他关于知识(knowledge)的计划卷中,这方面似乎是他相关的研究课题之一。

他区分了下列六种认知尺度(Erkenntnismasstabe):1. 自我给定(Selbstgegebenheit)。2. 充足认知。3. 客体存在的相关层面(Relativitatsstufe des Daseins der Gegenstande)。4. 朴素的真理与真实的存在(Schlichte Wahrheit-Wahrein)。5. 实质的真假(materiale Wahrheit-Falschheit)。6. 正确与不正确(Ⅹ, 413)。这个关于认知准则的次序具有这样的性质,即从下而认知尺度的意义可以推测上而诸项。例如,从充足认知可以推测到自我给定,因为充足的感觉在于它不可能接近绝对认知的自我给定,以及朴素真理与真实存在在对存在事实的判断中,预设的一致的明显给予只是非形式的错误真理的先决条件,这种大量形式的错误真理显示了一种朴素认识的先决条件与判断对象之间的关系。舍勒关于六种认识尺度的断言在次序的依赖关系上保留了几分含糊,但他在第一种和第二种尺度上还是有所重视。这部分地是因为他阐述的这个问题相当棘手(见Ⅹ, 413)。我们不知道他是否认为以上的标准可以不带任何附加条件而形成一个完整的体系。

所有的认知都依赖于一种事实的可能的自我给定。这种事实存在于一致性的统一体中,这个统一体在个人的经验中被给予(Ⅹ,398)。在一种单纯的行为中,一个客体被绝对地给予,这种单纯的行为可以说

是没有形式、方法或任何一种作用的,它产生于客体和行为之间。对于舍勒来说,这就是为什么任何一种认知论都具有其现象学的基础:在内在直观中直接被给予的本质研究一定先于客观内容的思想运行(Verarbeitung)。在有生命(Er-leben)的存在的行为中,在其自身的存在(being-there-themselves)中,与被给予的世界、事物的最直接的接触,是现象学世界的非符号化过程。现象学哲学必须被当作先于全部理论或作为全部理论的基础来理解,这些理论涉及符号及其经验的完成(Erfullung),通过归纳、推理等等来实现。认知只能从对某物的意识中产生,而这某物只能出现于对直观的自我给定的意识中。这就是舍勒为什么认为"没有认识就没有认知,没有事物的自我存在和自我给定就没有认识"(Ⅹ, 397)的原因。

认知是相对的,因而无论何时,它都与属于认识行为的载体(Trager)的质量或形式相联系,这种质量或形式包括所有可以感知和观察的事物的形式,起作用的或引起结果的自然、真实和错误的法则。这样的认知总是与最终的载体(人)相关。最初看来,似乎全部认知都与最终的载体相关,包括上面所说的在内在直观中自我给定的绝对认知,但要依赖"认知"作出的陈述。绝对认知(现象学的洞察)并不暗含一个载体,因为事物在其本质上展示其自身。在形式、符号或语言表达总体缺乏的情况下,事物只能被"erschaut"(直观感知)。因此,die Sache selbst(事物本身)是不能观察的,而且纯粹本质既非可证明,亦非不可证明,除非它陷入恶性循环之中。关于现象学的"纯粹本质",书中能够告诉我们的是,如何使"纯粹本质"得以显现(Zur Er-Schauung bringen),并且必须带着一种现象学直观的态度(Einstellung)来阅读书中所有的命题(包括上面关于绝对认知的命题),而不是通过判断、定义或分析的方式,这些方式只是最终载体的认知的相关形式。命题在现象学的论述中只是起"指示者"的作用,它指向最后(令人费解的)和终极:"瞧,它在那儿!"(Ⅹ,391)。对于认识的第一个尺度来说,关于纯粹绝对认知的"推理"是第二个尺度的错误应用。通过一种相关的认识手段直接给定的现象学在本质上形成判断并非难事,去贬低它也不是难事,因为它并非出自实践的结果。但对于舍勒来说,这样的判断是不充分的,因为这类判断错误地利用了第二种相关的认知,这是很明显的。那是颜色,那是空间,那是不能被观察的生物,但是只有具体的这个或那个是有颜色的、有空间的或有生命的,因而像色彩、空间和生命这类

概念对于它们的客体范例来说是纯粹本质的，是预先给定的（pre－giv-en）。然而，纯粹本质是相对认知的命题，包括对某物的真实命题和错误命题。

舍勒只是简单地勾勒了相对认知的几个不同的层面（Ⅹ，400f）：

1．认知客体与整体生命相关。机械物理学和联想心理学的全部对象似乎都属于此类（Ⅱ，421－69）。

2．认知客体只与人类生命相关（如月亮）。

3．认识客体与不同种族相关（如对世界的不同观点和看法）。

4．认识客体与男性或女性相关（例如对某些客体的不同经验）。

在这些层面的每一项之中，客体的存在（Dasein）都与一种可能的认知相关。第2项（舍勒称之为“自然的宇宙观”［naturliche Weltan-schauung］）与第1项之间的不同是前者只与人类生命相关，后者却与全部生命存在相联系。例如，可视光波是与人类存在相关连的，而物理学上更多的（未发现的）波却是独立于自然与人类经验之外的存在。舍勒没有清楚地说明为什么只与全部可能的生命相关，并且科学的概念也是真正的现象学本质（Ⅱ，373－82），只在一种情况下例外，即科学认识越是远离人类生活，它就越是符号化。生物学更加明显，生物学是与生命本质紧密相关的，它可以用最低限度的符号来很好地描绘，而天体物理学和微观物理学如果没有这些符号则是不可能的。

相对认知的所有层面都有其充足或不充足的标准，此外，前面提到的所有认知尺度都能够进入相对认知的一大批可能的联合体，舍勒相信知识论在这一点上还没有充分显示出来。如，古希腊人可能比我们今天对宙斯有着更多的更充足的直观。在这种情况下，相对认知的第三个层面则揭示了与历史上的精英人物、文化和民族相关的充足标准。

舍勒最重视的一点是，充分认知不依赖于判断的是非，是非判断本身不依赖于相对认知的层面。在这个层面上，是非判断能够在认知的每一个相对层面中产生。因此，“是”或“非”可以被用于像宙斯（与人类生命相关）那样的神话客体，如同用于物理客体一样。充分判断不依赖于形式逻辑的真、假命题（Ⅲ，406），因为充分有其限度，它只存在于现象学中客体的自我给予之中。然而，贯穿在认知中的自我给予本身可能存在不同的强度。一个客体只与一个个体相关，例如一个幻觉中的客体，能为各种不同程度的充足性所支配（趋于以下方式表达的自我给予：“我使这个物体产生幻觉”），因为物体在幻觉中可能有许多差别被

给定。关于是非在充足认知中的不依赖性,舍勒指出,判断有一个普遍的适用性贯穿于全部相对认知之中。此外,"是"与"非"的感觉并不仅仅可以用科学研究的方法来解释,说"太阳没有升起"(尽管如此)的人形成了一个错误的判断,但如果他说"太阳不升起"则形成正确判断。在这种情况下"正确"与"错误"只与相对认识的第二层面相关(即人类生活)。然而这两种命题在相对认知的第一层面(科学)中都是错误的,因为没有太阳的升起与落下,只有地球的转动。因此,如果有两个矛盾的形式命题:A = B,并且 A = 非 B,那么这其中必有一个是错误的,除非在这样的条件下,即 A 在两种命题中都处于认知的同一层面上。否则,它们既对又错,这并不违反矛盾律。因为对于人类和大自然的经验世界来说,太阳不会升起是真实的命题,但对于认知的第一层面来说则是错误的。在两种情况下"A"(太阳)的存在具有一种不同的相对性,舍勒称之为 Daseinsrelatat(此在的相对性)。在这个例子中,客体(太阳 A)与人类生活相关,并且与整体生命相关,与超越人类科学对象的生命相关。

认知的两个层面之间的主要差别,即科学认知(1)与只和人类环境相关的认知(2)之间的主要差别是,后者更接近于世界总体的"全部"(Ⅹ,411),而前者只是揭示了一些关于世界的结构与序列。比起与人类生活相关的认知来,科学认知显得既微不足道又广大无边:它不触及内容与本质,在此意义上它是微不足道的,它又是广大无边的,因为它揭示了微观宇宙与宏观宇宙的序列与结构,它并不隶属于人类对自然环境的经验,舍勒强调说,尽管这种结构法律是建立在科学认识的基础上的,它仍然与总体生命相关。我们现在可以看出舍勒意义上的科学认知与哲学(现象学)认知之间的主要差别。哲学认知基本上是非符号化的,它试图探明在其自身中的被给予性存在。因此存在不仅仅是用符号来填写并形成序列的一种客体,甚至正是符号的这种功能受现象学陈述的控制。的确,哲学家也用语言来交流。但是,在这里,语言并不意味着达到显示纯粹本质(Zur Erschauung bringen)的目的,这种纯粹本质不取决于符号的手段,因为它是在语言之先的被给予物(Ⅹ,413)。所以,哲学认知的基础决不会在自然或历史科学(Geisteswissenschaften)的任何一方之中出现,而且它总是不存在先决条件。过去这在心理上是难以接受的。哲学以科学认知为基础产生了科学主义,以历史认知为基础产生了传统主义,以神学认知为基础产生了信仰主

义(V, 63-64)。对于舍勒来说,纯粹的哲学是自主的,即不依赖于其他认识。尽管用不同学科所涉及的基本概念来陈述至少是可能的,但在哲学中运用其他认知手段则是不可能的,除非是一种依赖科学的相关理论或体系的哲学。这就是为什么舍勒坚持认为这只是它自身性质的问题(V, 63),在这种性质中哲学得以建构,并且全部哲学化的起点都以三重根据作为开始(V, 93-94):

1. 有某物而非无物。

2. 穿越全部存在的所有非绝对存在中有绝对存在。

3. 全部可能的存在都具有本质(essentia)和存在(existentia)两个特征。

哲学认知洞察本质及其基础序列,它不是关于真实的认知,尽管哲学必须顾及到实证科学的成果(V, 147)。这只是舍勒在他多产的第二个(现象学的)时期涉及到科学认知和哲学认知的区分时所采取的立场,不难看出他的观点与现象学本体论非常接近。然而在晚年,他改变了想法,因为他越来越关注整体的实在(见Ⅷ,1926年;论文:ldealismus-RealismuⅨ,1927年)。在《论人身上永恒的东西》这部论文集中他论述道:"这些游离于存在之外的孤立的认知决不会产生形而上学的知识,只能产生关于实在的知识。因为形而上学在世界存在的复杂整体中有其深广的基础"(V, 145)。在他的第二阶段的研究中,舍勒在缺乏对现存实在的把握的情况下,集中全力于现象学的本质及其显示的研究。后期舍勒集中研究的问题是,现存实在如何被给予以及何为现存实在(特别参见Ⅷ和Ⅸ)。

实在是活力的抵抗

舍勒关于实在如何被给予的观点无疑是当代哲学最有价值的贡献之一。他充分意识到,实在如何被给予这个问题是哲学上最隐晦的问题之一,一直没有得到解决。在我们能够把认知与知识并列起来之前,我们必须理解舍勒对这一问题的看法,因为它与对这种知识的理解有着内在的联系。舍勒的方法不仅涉及研究人类的潜逻辑层面,而且涉及最隐蔽的层面之一。与此同时,最终的活力的触点还是依赖现象学的经验。现在在我们看来这是毫不奇怪的。

某种事实的实在性不会被给予一个只具有理性的存在物。实在

"仅仅存在于一个客体的可能抵抗(广泛的立场)的意向性经验之中,这个客体反对针对意志的一种精神性功能"(V, 215)。"意志"一词在此可以理解为纯粹的意愿(Ⅱ, 150),是在与任何意愿的联系中做某事,因为这是有意识的情形。抵抗在所有意动(Streben)行为中是一种直接的现象,因而它似乎只存在一个客体(Ⅱ, 150)。对纯粹意愿的抵抗是一种抗拒某种事物的经验的结果(VEIM 215)。这既非一种情绪亦非一种感觉,而只是有意体验纯粹的意动。如果我们去掉所有的与自然的世界观(natürliche Weltanschauung)相关的认知,如色彩、声音、空间、时间,事物(范畴)的形式,以至于这些统统都消融了,仿佛成了不确定的中性,那么在我们当中,只剩下作为抵抗的一种简单的、不可减少的实在的印象。因此舍勒可以宣称:"实在不是作为客体的存在物……而是反对纯粹意愿的原始自发行为的抵抗的存在(Ⅷ, 363)。实在是对意动所实施的抵抗"(Ⅸ,78)。"实在,在其主观给予性中是我们内心的非精神性的情感原则的一种体验,是我们内心的一致的冲动的一种体验,无论这种冲动是如何说明自身的"(Ⅷ,360)。在新的系统阐述中,舍勒总是试图揭示这种人类实在的终极体验:一种实在,在其本质上是模糊的,无差别的,不确定的,一种不能用逻辑推理的方式来演绎的实在,一种在全部经验内容之前被给予的实在。这种实在,先于感觉和推理,是对纯粹意动的抵抗。因此,它是被动的关注行为,这种被动的关注是全部智力行为最初的预设(Ⅷ, 364)。"抵抗的实在经验先于全部产生反射行为的意识"(Ⅷ, 370)。因此,人与实在的关系是本体论意义上的终极与初始。"变得有意识或变得与自我相关,这是我们与世界相抵抗的经历产生的结果"(Ⅷ, 370)。抵抗是对所理解或思考的存在物的本质预设。这是对世界(或全部事物)的抵抗,它在意动行为中点燃了实在经验的火花,对意动行为的反抗被导引出来。因此,实在在智性行为之前已被给予,因为全部可能的智性行为的相关物才能构成现实性,并决不存在……(Ⅷ, 372)。我们理解一个非限定事物的现实存在(Realsein),因此,我们能够敏锐地观察或思考在其此在(Sosein)之前被给予的次序(Ⅷ, 372)。对于所有可能的感觉和知觉来说,实在是基础,因此,实在是纯粹的抵抗。感觉和知觉,以及对本质的认识,仅仅"充满"先于直接的、纯粹的、自发的经验而存在的被给予物:抵抗的虚空本质。前逻辑与实在－抵抗的给予性之间的接触将被唤醒,这种抵抗实在的给予性出现于某种序列之中,对此我们曾在第二章中提到;

绝对层面在某种意义说，是"我们－我"经验的基础，并且外在的和内在的实在都先于活的和死的躯体而存在。对于舍勒来说，这种实在经验的次序将被唤起，并在人类历史、社会与个人的发展中反映出来。

我们现在可以指出舍勒认识论中的不协调之处，这在目前关于舍勒的文章中没有提到过。舍勒明确提出，抵抗在前逻辑活力层面被体验（Ⅳ，42－44）是不自觉的内驱力（Ⅸ，208－15）。但是，另一方面，上面的次序表明，实在体验（绝对；你－我）的最初两件事与人类的位格层面相关，而只有第三、第四件事，即实在的最后和最终的体验与人类的活力层面相关。在抵抗是一种活力体验的前提下，人们总是期望这种次序被颠倒，这种活力体验也包括动植物在内（Ⅸ，35－36）。但是，无论在什么情况下，舍勒都有一个非常明确的基本点，即，在所有本质认识以及直观与感觉之前抵抗就发生了。它们只能出现于基本的有生命力的、超越概念的经验之中，这样的经验是模糊与虚空的接触所产生的。

前面对舍勒的一个最深刻的观点的分析，在某种程度上说明上文提及的三重根据的次序是有道理的，他认为，全部哲学的起点都在这三重依据之中。"有某物而非空无一物"，(1)点可以说是与现存实在相联系的抵抗的火花，这种联系是直接的、纯粹的、自发的、有意识的。现存实在存在于人的活力层面和前逻辑层面之中。产生于其中的非绝对世界导致了一种绝对，通过这种绝对，第(2)项得以存在。存在的本质(3)是思想的结果，也是作为抵抗的实在经验的结果，实在经验是无意识的、纯粹的、自发的。

知识的本体论意义和知识的三种类型

我们现在明白了为什么舍勒要区分认知与知识，认知只是把某物当作某物的认识性的拥有（a knowing possession of something as something）。知识，作为认知的目的，必须在与从属于各种知识的所有事物没有关联的条件下被确定。从属于知识的事物如判断、陈述（Vorstellungen）、推论等等，甚至包括意识在内。知识必须由"纯粹的本体论概念"来确定（Ⅸ，111）。因此，知识是一种存在的联系（Seinsverhaltnis）。它是将一种存在从另一种存在的所在（Sosein）中分开（Teilhaben）的一种联系，这另一种存在是不会因这种联系而改变的。这种联系纯粹作

为实体而存在,是非空间、非时间的,而且是非因果的。精神是“x”,通过“x”,这种“分开”成为可能。只有通过“x”,某物的本质才能成为“ens intentionale(意向的存在)”,然而“ens reale”(实际的存在)即一直在这种实体关系之外。实际的存在(ens reale, Dasein)只是extra menten(超乎心智),然而正如我们上文所指出的,它是作为活力抵抗在注意力的意动和力学因素的前逻辑行为中被给予。实在决不会依赖智力的因素,而且也不是知识的客体(Ⅸ, 112)。知识是in re(在物)和in mente(在心智)间的所有关系。因此舍勒可以说:“如果没有一种存在的倾向,即这种存在‘懂得’为了参与另一种存在而超越自身,并在自身之外,那么就不可能有‘知识’。对于这种倾向,除了‘爱’之外我没有别的词语可以表达。爱,自我给予的献身。通过爱,人的自身此在与所在之间的界限被打破了。同样的所在,在我们的两种主要的精神行为中被理解,即直观和推理,也就是想象与意义。‘自身’这个词在严格的意义上被理解(作为整体或仅仅部分地),在这种意义上,‘自身’意味着与被直观的事完全一致……(Ⅸ,113)。随着充分程度的不断增加,所在变得越来越清楚……既使出现直观与意义的巧合(迹象)。所有思维活动、观察活动等等,都仅仅是通向知识的操作,而这些并非已经是知识”(Ⅸ,113;也见Ⅴ, 19)。舍勒的知识观,主要意味着下列含义:实体关系(知识)由一个实体存在“A”构成,“A”参与另一存在“B”的所在,其中“B”不发生变化。“参与”:意指基本的爱的行为(Liebesbestimmter Akt Ⅴ, 68),它是有限的人类位格的核心。因此,知识根植于爱,因为爱产生纯粹的、非空间的、非时间的和非因果的实体关系。如果有实体的有限的存在(A)作为爱的原始行为的显现,那么这种关系只能是在爱的行为中,这种此在便任由其自身参与进另一所在之中(Ⅹ, 356)。人是有限的存在物中的最高级存在,因为他独立于其生物构造的行为载体:“……仿佛在他的身上并且在他的历史中洞开一面,在这一而中,行为与意义(价值)的秩序高于使其显现的全部生命,同时,我们必须把这种秩序的新的统一体视为位格(与自我、生物体等相对照),其粘合剂就是爱,建立在爱之上的,是公义”(Ⅱ,293)。人是超越自身和整体生命的存在,其核心是自我超越行为的一场运动。从这一点上不难理解舍勒晚年如何趋向神形论(theomorphism)(有人对此提出批评),在神形论中,人作为一场运动,处于圣化的实体位置,因为全部存在的源头(Grund)不可能是客体,只能是实施的(vollziehbar)现实。人接近上帝,

这只存在于位格积极的投入(Einsatz)。人是存在的本源把握并认识自身的场所(locus),同时,人的存在又是自由的决定(Entscheidung),在其中上帝使其纯粹本质圣化。因此,人是纯然的"上帝之子"、"奴隶"和"顺从的仆人"(Ⅸ,84)。

实体关系(知识)揭示了行为的某些种类和存在的某些区域(regions)之间的巧合,通过这种行为接近这样的巧合(Ⅸ,82)。促使舍勒区分知识的三种基本类型的,正是这一本体论的出发点,这三种知识类型,在涉及到舍勒的文献中几乎随处可见。但是,就我们所知,没有一处提及三种知识类型在本质上的联系。舍勒关于知识的三重划分(关于拯救的知识,关于本质和文化的知识,关于控制和实现的知识),并非是舍勒的与神圣、精神、活力行为、价值、爱相对应的偶然的发明,而是展示了相关行为与其存在的相关领域的关系,如上所述,即神性的、本质的和偶然存在的事物。这种实体关系仅仅在人类的宗教、形而上学和科学中有历史性的反映,而它们所表现出来的,就显示了特殊的社会学含义,在知识的社会学中则由历史来确定。

关于三重知识类型的意义可以再补充说几句。首先,关于拯救的知识目的在于绝对存在。在这方面,位格的中心追求是参与终极存在和事物的根源,并且通过这种存在的终极根源参与降至位格层面的终极存在。"因为人是微观宇宙……因为所有存在的、物理的、化学的、有生命的、精神的形式都相遇交汇于人,微观宇宙的终极根源可以在人身上做研究。因此,作为微观神(microtheos)的人的存在,也是第一个接近上帝的"(Ⅸ,83)。这种接近是纯粹位格的协作与投入,使上帝成为理性客体是偶象崇拜的做法(Ⅸ,83)。

第二,关于文化与本质的知识有其自身的合法性和方法,与关于控制的知识,即科学知识有着严格的区分。关于本质的知识只与此在的所在相关,因而它只与缺乏可以观察的条件的时－空客体的存在相关。什么是生命,什么是思维,什么是美,什么是动物等等,这些是关于本质的知识,其中所有偶然存在的迹象都被加上括号。这种关于本质的知识,对于舍勒来说,具有下列现象学的特征:

1. 对全部内驱力加括弧(可感知的与活力的层面)。

2. 对构成感觉的时－空等同的真实(存在)的事物加括弧。

3. 这种知识先于经验、观察、衡量、证实之前,因此,这是先验的。它构成人作为人的存在,使人与动物形成本质区别。这种知识与纯粹

的数学推理相似,它在真实的自然被研究(应用数学)之前就已获得先验的必然的联系。从本体论上说,某物的本质先于某物的存在。如果我们对现存事物加上括弧,那么其本质仍将保留。如一个客体的"红色"被加括弧之后,作为本质的"颜色"仍被保留(这点可从现象学的角度来理解)。颜色的这种本质既是普遍的又是个别的,它依赖于颜色的本质如何被直观。

4. 关于本质的知识是一种超越的延伸(transcendentale Erstreckung),在这种超越的延伸中它处于真实事物的小范围之外(Ⅸ,82)。

5. 关于本质的知识是有关理性(Vernunft)的知识,不是有关知性(Verstand)的知识,后者已经在不同程度上为高等动物所具有(Ⅸ,95-98)。理性将先验的内容应用于经验事实之中。因而动物不具备事物或世界的"本质"知识,它的环境只由有机体的设置所制约。

6. 关于本质的知识可以应用于所有的科学(数学、生物学、物理学、心理学等等)并且适用于形而上学。它展示了科学的边缘问题和疑难问题(如科学哲学)以及形而上学的本质问题。然而,由于形而上学的本质问题的事物在时间和空间上被加上括弧,因此,形而上学是全部科学的先决条件。

第三,关于控制和实现的知识由时空自然律决定,这是自然科学的知识。这种科学的基础是人支配并控制其环境的内驱力。它的出发点在于其趋向。舍勒认为所有动物种类有其自身的驱动力和本能冲动的趋向,可以说,这些形成了它们的生存环境。例如,一只蜥蜴发觉了玻璃上最轻微的锈色,但它决不会意识到这是手枪射击留下的印迹。科学中自然律的发现最终依赖于特定的人的"冲动趋向",从这一点来看,这种"冲动趋向"决定了人类的组织结构和感觉功能。因此,它不仅是人的理性的组织(康德),而且是人的支配自然的内驱力,它制约着所有的世界观和科学成就。

人是可以有三重知识的。这三种类型的知识无一是为了寻求自身而存在,但每一种都适应变化并且成为一种存在:事物的存在,人类文化的存在以及绝对的存在(Ⅸ,77-78)。宗教、形而上学以及科学依赖其自身的动机、行为、目的、社会组织并且从属于各自的价值(Ⅵ,31)。这些可以在此粗略地列举如下:

关于动机的知识。关于拯救的知识的动机是对于救赎(Bergung)和对神圣的大能拯救的渴望。形而上学的动机是惊奇,科学的动机是

按照目的和意志来控制自然和社会的内驱力。

宗教行为是特殊领受的精神行为(希望、爱等等),这种行为并非要在有限的体验中达到其目的,而只是要取得与神性的联系;形而上学行为是直观某物的本质,从属于理性;科学行为是观察、归纳、演绎,从属于知性。

宗教的目的是个人或群体的拯救,形而上学的目的是个人智慧的完善,科学的目的是用数学符号来表达世界观,它显示出一种事实关系,即人能够越来越多地控制自然现象。

社会组织,作为三类实体关系(知识)的历史反映,在宗教中是 homo religiosus(虔敬之人),是相信、信赖其神授能力的信徒。作为位格,其言谈行为与神性有着特殊的联系。在这一方面主要是专门从事崇拜的圣职人员和教会机构。圣职人员的权力来源于宗教、教会、教派的创始人的神授能力(Ⅷ, 32),这些是宗教社会组织的社会形式。形而上学的领导人物是社会学意义上的哲人,他给予关于世界的本原的不可改变的知识,他的追随者的社会组织,即学生(广义上)形成的"学校"。科学的中心人物是做研究工作的学者(Forscher),科学的社会组织属于大学、研究院、学会等等。

价值从属于有关拯救的知识,它是从神圣到非神圣的变化序列。精神价值属于形而上学知识,所有的活力价值都从属于科学(Ⅸ,112)。

舍勒关于知识的理论(Wissenstheorie),像一幅壮观的画卷展现在我们面前。其中伦理学、社会学、宗教、形而上学、科学以及人的历史组成巨大的和谐的色块,但同时,我们在这幅画卷中看到只是一幅精妙的、未完成的草图——这就是他交给我们的任务。

第十章 谐调的时代

全人(The all－Humanity)

没有比制造民主与精英之间彼此孤傲地对立犯有更大的错误了(Ⅸ,145－47)。知识精英权力形成的条件是,不但我们现在要有已经进入一个世界性的时代结构的想法,而且还要有适应这种结构的一类人,因为在我们的世界性的时代中出现的历史性变化,比来自中世纪的现代人所出现的变化要大得多(Ⅸ,147)。人类已经步入一个与其魄力、心灵、精神相关的深刻变化的纪元。舍勒认为谐调与平衡的时代之钟已经敲响,这一预言是其对本世纪的人的最后的信息之一,是涉及世界政治、外交的未来和人类命运的历史性的信息。

舍勒本人在国际政治方面是积极的,他曾在日内瓦和海牙的德国外交部使馆工作过,这表明他是我们时代少有的几个从实践上关心人类未来历史的哲学家之一。在舍勒的著作中有许多地方涉及德国和世界的政治舞台,也包括教育方面的许多参考、偏差或忠告。他认为开启我们世界

时代的历史事件是第一次世界大战，在这期间人类首次体验到一种全部的历史性的世界接触，这在过去的历史中是闻所未闻的。正是在此事件中，人们感受并认识到不同的民族、国家、种族、文化乃至情感、意志、道德与思想之间的差异。伴随着这一事件开始的谐调的世界时代，将被所有诸如文化的、政治的、种族的、社会的、情感的、心理的素质以及社会、民族、国家和文化的差异的一种渐进的平衡所确定，无论这种渐进是如何缓慢。在谐调的过程中，人的全部能力和成就的渐趋合并是未来人类不可避免的命运（Ⅸ，152）。在新的系统阐述中，舍勒在一个前所未闻的历史视野上展示了一幅人类未来的图景：在此，人类的大多数——全体人将演出一幕新的世界性历史，在这幕历史中，人类对立的互不相干的政治、心理、情感、知识和文化方面的因素将相互均衡。舍勒认为，指明和引导这一进程是政治家和未来的知识精英的任务。所有那些寻求对其他群体的某种意识形态或文化知识类型施加影响，或试图阻碍这一人类素质的谐调均衡的进程的外交家和政治家，都注定要失败。同样地，所有想重建特殊的理想或人的观念，如道德的或政治的模式（例如早期基督教的人、哥特人、文艺复兴时期的人、拉丁-天主教的人、Muschik 人，等等）的构想，都将在朝向全体人的历史运动中悄无声息地成为过去（Ⅸ，152）。

我们现在从一种历史-政治的观点出发也可以看到，为什么过去的哲学家，如我们在第一章提及的一大批哲学家，他们关于人的观念，对舍勒来说，没有一个是充分的。他们没能将人的存在作为一个整体来把握和详尽地研究。所有哲学上的人的观念只是在某一时代或某一种文化单位中具有代表性，它们都缺乏对作为一种历史的存在的人的认识，对于舍勒来说，这些仅仅是关于人的观点。从历史的角度看，舍勒的哲学人类学的顶峰在于平衡各个时代的全体人的景观（Ⅸ，151），即人的素质与可能性的实体的统一。对舍勒来说，这最初意味着带有知识、理性与思想特征的西方（逻各斯）和启发的、情感的东方（涅槃）之间的谐调与均衡。“在我看来，上述新‘世界主义文化’的最杰出、最有希望的成果，与欧美世界和亚洲文化的知识交流相关，如果科学的、技术的、工业的手段使这些人不可避免地欧洲化——这些不可能被像圣雄甘地那样的反抗运动所阻止——那么将被一种欧美世界的心理技术学原理的系统接收所互补和补偿——就梦而言，已经使善于思考的分析心理学家威廉·詹姆斯在他晚年殚精竭思”（Ⅷ，136 和 154-55）。

东方、西方:人的内驱力与理性的对抗

自十二世纪以来,西方历史的显著特征是对控制和逻辑推理的不断强调,这种强调是对拯救认识的削弱。西方的这种倾向已发展成持续的兴趣,成为控制客观外界自然,尤其是对无机自然(科学的"增加物",培根)的原始占有欲,如今在爱因斯坦的最新公式中达到顶峰。按照爱因斯坦的理论,科学认识在每一时空参照系中都是有效的——一种使人按照实际的限度来认识物质世界的世界观(Ⅸ,118)。西方理性的这一顶峰是巨大的成功,其价值毋庸置疑。然而,舍勒认为,坚持控制的认识和把它作为惟一真实的认识(肤浅的实证主义)来完成是错误的,另一方面,坚持认为控制的认识目的是空洞的(想入非非的浪漫主义),也是错误的。与欧美文化结构相对照的是,亚洲文化的明显特征是强调实质(中国)与拯救(印度)的认识,控制的认识因而削弱(Ⅸ,115;119)。实证主义与实用主义只是西方思想基本倾向的片面的"表达方式"(Ⅸ,115-16)。从人类文化发展来说,任何强调与忽视我们在前面章节中提到的三种认识类型,都是一种损失,这是舍勒的历史原则之一(Ⅸ,118)。在即将来临的平衡与谐调的时代,所有的文化都将均衡发展,即三种认识类型的互补使思想的片面性随之消失。舍勒在这里预想东方文化对科学技术思潮日渐浓厚的兴趣并由此产生的影响,以及西方思想的一种再东方化倾向,即意志力与精神将融入人的内在生命,甚至扩展到心理-身体的组织。总之对于这些,佛陀已走在前面:消解个人愿望、心动、现实与痛苦的心灵技巧以及寻求内心安宁的个性,在这里,宇宙和个人都丧失了实在性(Ⅵ,54-55)。因此,人的历史在未来的发展将朝着两个方向,即从逻各斯到自身情感体验(西方-东方),从情感体验到推理(东方-西方),或者通过精确的数字显示使自然客体化,从而实现人的解释的科学目的逐渐消失,即从认识客观的方向转向自身体验,反之亦然。如果舍勒的平衡前提被证明是一个真实的历史预测,那么西方哲学持续发展的存在主义运动以及存在的本体论则是第一次激进地走出思辨的和理性的形而上学,它的方向是朝向人的活力。从谐调的渐进过程来看,这只是本世纪最初的体验,在我们看来,全部西方的形而上学都已经从客观认识逐渐转人主观性哲学(subjectistic philosophy),从亚里士多德(逻各斯)、康德(主观主义)、尼

采(生命)到海德格尔(存在)。“但是,欧洲文化建设的共同任务,在这个我们生存于其中的特殊的世界形势中,提出了一个共同的目标——这个目标与我们最近获得的知识相一致:我归结为一种反向,即我们整个欧洲文化从迄今为止的特殊方向——由东 - 西方向转入西 - 东方向。在我看来,一切发展均在这种潮流中进行。原因之一,超能动的永不满足的欧洲,需要内心深处的静养,需要那种富于亚洲精神的永恒、宁静与高贵的感觉。一方面,日俄战争已使得亚洲确已不再成为纯粹的资本主义者的开发对象;另一方面,基督教传教士也不再只是商贸的先锋船队。亚洲处处变得积极主动,她正在擦亮她那历史悠久的睡眼,这正如我们在亚洲的俄国、中国、日本、印度和穆斯林世界所看到的那样——因此欧洲关于亚洲和东方的全部文化积累的新的争论有双重的理由(V, 429)。当舍勒在1917年写下这一章时,他已确信这一谐调的世界时代已经开始。1927年,他在柏林德国政治研究院年度庆祝会上的演说,用的是一个极有特色的题目:“谐调的时代”(Das Zeitalter des Ausgleichs)。在这次的演讲中,他提到大量的历史事实,按照他的观点,这些事实是新的世界时代降临的明晰无误的标记。他向与会者提到基本的差异、心智、男女的社会角色、资本主义和社会主义、高级社会阶层和低级社会阶层的人的平衡、未开化的半开化的和半开化的人民的政治和政府的越来越多的积极参与。他在会上进一步指出一种渐进的人的理想的平衡,理性主义与非理性主义的平衡,理想哲学与生活哲学的平衡。

这种世界时代的基本特征,舍勒称之为人的能力的再升华,通过这种再升华,舍勒认识到被称之为人的这种动物的生命力逐渐地平等化。按照舍勒的观点,有机能对大脑的供给逐渐减少而有助于对整个人体的有机供给的稳定增多,这一进程将导致人类生命能的平均分布。舍勒认为,这一进程的结果可见于越来越多的遍及全球的运动会、青年运动、娱乐要求,世界范围愈刮愈猛的“跳舞热”,更进一步,对运动英雄,对身体的力与美普遍强烈的赞美,正如柏格森和尼采的泛活力论,社会上对学者(“知识分子”)的不重视,最终导致对内驱力精神分析学和心理学的热衷。对此舍勒更进一步提出,存在一种人的内驱力的系统反抗(Ⅸ,156),如儿童对成年人,女人对男人,群众对精英人物,有色人种对白人,无意识对有意识(如在艺术中)。这种内驱力的对抗是由于古代(柏拉图)和基督教(禁欲主义)以来对知识与知识教养的片面、过分

的强调,这一悠久的传统刺激并诱发了必然的反叛,对过去那些夸张的阿波罗主义和严肃的理性主义的酒神式的反叛,这是不可避免的历史必然。这种生命力的再升华,即人的酒神精神与阿波罗精神的重新谐调,似乎是一种有机的必然(Ⅸ,155)。

世界主义哲学,冲动与精神以及哲学人类学

舍勒同时也摆脱繁复的古代知识、历史、情感、文化、理智的羁绊,展望未来的哲学,这并不奇怪。“根植于只产生所有自然现象的‘原生自然’(natura naturans)的大地与自然中的最幽深黑暗处的人,同时也作为精神位格存在的人,在他的自我意识中,达到了辉煌的理念世界的最高点,这样的人正接近总体人的理念,并且,世界本原的实体这一理念通过一种经常增长着的精神和动力的相互渗透而成为现实。‘有着最深刻思想的人,爱恋着最有活力的事物’(荷尔德林)”(Ⅸ,158)。如同小溪汇入江河,人的历史之流和心－物能量在升华的全体人性中将彼此平衡,在升华的全体人性中,冲动与精神将形成东西方文化综合的和谐的统一体,并产生涵盖一切的世界主义哲学,在此,东方的“森林哲学”(泰戈尔),与自然的交融、冥想以及静的忍耐,将和西方客体化的逻各斯一起并入世界哲学。

谐调的时代是通向上帝的狄奥尼索斯之路。舍勒在他的晚年构想出世界本源,这些构想是以两种特征,即冲动(生命)和精神这两种特征来展示其变迁的和未完成的思想,他把人构想成这种最高级存在的本源的最初显现,在其中最高本源最终拥有自身(Ⅸ,70－71)。朝向人的世界本源的运动与朝向世界本源的人的运动是一致的,因为后者与自我感觉根植其中的人以同样的行为成为人自身。人的精神与生命的平衡,与神性的趋向是一致的,因为人是“其中的位置,在此,存在的本源不仅理解并认识自身,而且也是存在物,在其自由的决定中,上帝能够认识到他的纯粹本质并使之神圣化”(Ⅸ,84)。全部生命都根植于神性的内驱力,人作为活生生的存在,在爱中体验着这些根源(Ⅸ,83)。随着有关趋向神性的这些有争论的命题,我们对舍勒大量的多方面的著作的研究也行将结束,或者更确切地说,我们对内驱力与精神这一问题的研究才刚开始。不是在此批评舍勒晚年的高度形而上学的立场,也不是在此展示某些批评家在《选集》尚未完成前就已经提出的反对意

见，否则既不公正也不真实。

对于舍勒的哲学人类学的设想，我们不得不加上几句评论。所有的前康德式的形而上学是一种根据主体来把握在自然中的客体的本质的思想。康德在《纯粹理性批判》中将其作为一种不可能实现的事而加以排斥。与康德相同，舍勒坚持认为所有内在的(人类)客体存在或外部自然都必须首先与人相关。因为完全客体的世界只是一个部分，只是符合人的精神和生理组织的一个部分。因此，只有哲学人类学能够展示存在本源的真实特征。它是通过与某些存在的区域相关联的人的内在精神行为的核心的“反向延长”(ÜRuckverlangerung)来实现。哲学人类学，以人的全部存在形式和方式来研究人，这是与本质认识和绝对形而上学接近的一门哲学。所以在哲学的所有分支中它处于中心位置。对于舍勒来说，哲学是由参与存在本身的位格核心导向爱的行为所组成的(V,68)，这种行为在与人的生物组织的联系中，其全部实在作为所有生命的特殊种类这一点被忽略了。这就是为什么舍勒认为哲学思考如人的翱翔(Aufshwung)，还是被称为人的这种存在对现实环境的突破。在这种行为中，人高踞于与之联系的万物之上，在一种哲学活动中，爱被导向这样一种总体世界，这种总体世界总是以新的潮流和新的价值展示自身。不同阶层的人都会有这样的行为，因而它具有广泛的适应性。创造精神价值的天才哲学家，从文明之源找到了这种引导世界救赎的爱的行为，这种文明之源是焦虑，它衍生出对事物的畏惧、谨慎、预见和计划。焦虑在对特定事物“关心”的意义上负荷着“烦”(Sorge)(Ⅹ, 308)。站在统治自然的立场上的文明精神的这一倾向，与哲学家对世界的爱是格格不入的(以上参见[Ⅹ, 308])。舍勒在此使用的两个术语，对于熟悉海德格尔《存在本体论》(1913～1934)的读者来说可能觉得二者极为相似，以此指涉那种标志西方当代思想的精神本源之物可能更为恰当，为此，舍勒开通了一条最有价值的道路。

位格与存在

在欧洲当代哲学史纲要中，通常把舍勒放在胡塞尔与海德格尔之间。我们在介绍中同样保留了这种顺序，然而只有在舍勒意义上的人的存在(being)与海德格尔的存在(Dasein)可能有联系时，这种顺序才有根据。我们相信这是可能的，对舍勒关于人的本体论的仔细研究会

发现，至少在大量的身－心平行论（parallelisms）中可以发现到此在（Dasein）的踪迹。我们已经指出在人的层面上的本体论意义，并且表明这一层面展现在我们面前的价值与生命和可感觉性无关，与人和动物共有的感觉价值和活力价值相对。因此在位格统一体的“裂缝”（Spalte）中，存在显现了。然而，海德格尔没有把价值的存在、人的存在和社会共同体的存在考虑在内。因为价值的存在由位格的“爱的秩序”所体验、构成，所以就舍勒而言，价值的存在打开了把存在作为整体来理解的大门。一般说来，这种假设是不会有错的。他的研究意图相当清楚地表明价值与存在之间的基本联系（Ⅰ，98；Ⅱ，538）。人是位格价值的显现之处，在位格价值的有效范围内，全部历史、宗教、形而上学、科学、伦理、社会生活以及思想观念都通过情感作用来体现。选择或扬弃某种价值，这其中的变化是有根据的。价值的存在，与所有爱的引导或纯粹的兴趣联系起来，不可能与人的存在（Dasein）无关，因为人的情感层面如同逻各斯一样，属于人本身。这种等级化了的价值领域总是与人形影相伴，无论他走到哪里，无论他在做什么。在这个价值世界中，无论在情感的作用下人有何种反应，人的情感状态（如痛苦、软弱、焦虑、健康、悲伤、高兴、绝望、狂喜、平静等等）都是全世界经验的“回声”。因为在全部价值接受中，一种情感状态与被触动、选择或拒斥的一种价值是一致的。情感状态，如伦理观体现在选择或扬弃的每一次行动之中。价值观、情感作用、选择行为以及情感状态，描绘出作为爱的存在的位格存在的图景。

价值观的等级是否决定人对存在的理解，或者是否可以宣称在位格层面的开放的世界中，作为一个总体存在而依照某种价值呢？这个问题尚不明确。如果价值观是存在的“第一使者”，那么上述问题则不复存在。相信舍勒也感觉到存在已离开其非隐匿之处，在这种意义上，舍勒与海德格尔相似。在以严格的形面上学的方法讨论存在问题时，舍勒是相当犹豫的。他的著作中凡是涉及这一问题，几乎都是把它放在与价值体验的联系中来处理。在与海德格尔的存在相关的人的存在的确定中，有一个最明显的特征展示在我们面前，即舍勒在位格与世界之间建立起本体论的相互联系，没有世界便没有位格，没有作为位格行为中心的精神，便没有世界，进一步的研究就必须理清舍勒的思想与海德格尔的作为世界存在（in-the-world-being）的 Dasein（存在）之间的类似关系。

在位格层面的这种价值的出现与生命和可感觉性无关。在这一点上,舍勒也使用了"开放的世界"(weltoffen)这一术语。既然价值的情感体验居于所有认识与愿望之先并行使着对所有认识与愿望的影响,因此形而上学的概念化就总是被情感直观的现时好恶所引导,这种情感直观就是价值。尽管我们不能在此详尽地讨论这一问题,但是应当承认,在某些时候,随着某些思想家的出现,总是存在着占主导地位的价值观念,它被表述为体现诸多变化的"时代精神气质",从而形成人类历史的"绚丽的画卷"。例如,在舍勒看来,规范源于生命中占主导地位的价值观念,它可能带来一个"贵族血统"享有政治特权的贵族社会。在舍勒看来,源于实用价值的占主导地位的准则则导致生物差异的平等,因而倾向于政治民主和组织化的社会。历史本身只能对舍勒关于谐调时代的世界的预测正确与否提供证明。在他的谐调时代的世界中,全人类都让自身的方式在情感价值、实用价值、感觉价值、生命价值乃至全部位格价值之上趋于平衡。

人类的归宿是价值的序列结构,价值是情感上的先验的、有意识的感觉。人不能逃避这种序列结构。人总是按照价值序列的个人化或者典型化的人物理想模式,不断地从各种不同的价值中进进出出。这种趋向永恒的位格价值的情感动姿,先于所有的认识和意愿的行为。由于这种"先验图式"(Schemata)以位格的形式来表达,全人类因此在爱的根本方向以及根本的价值取向上"影响我们,并在我们能够在其中作出选择之前"(Ⅹ, 268 -69)。每一种积极的宗教,都具有一个圣徒的特殊典范,作为宗教人格的典范,如佛教和基督教中的不同典范。在每一种积极的宗教中,我们都能看到一系列在某种程度上是划时代的、个人的、职业的、带有神圣的永恒的理想的范例。每个人、每个时代都有着特别的天才、英雄、领袖以及给人以愉悦享受的艺术家。只是由于在历史进程中这些不断呈现的景象的相互渗透,由于这些非凡景象的逐渐消逝,同时由于其积极的价值的凝固,使得酒杯中所盛的甘美的琼浆——这些典范所代表的积极价值,正在被耗干(Ⅹ, 269)。

海德格尔的存在与舍勒的位格层面之间的相互联系清楚地揭示了其巧合的一面。两位思想家都试图揭示本体论意义上的人的存在。海德格尔从本体论意义上构想的那个地方(Das Da),舍勒设想的位格层面,二者既是作为本体论意义上的个人,同时也是作为本体论意义上的群体人。这既是两位思想家对主观性之间的联系的更精确的现象学展

示,同时也产生了两种不同结果的存在。对海德格尔来说,这种联系由实际的环境(Umgeken)来决定,而在舍勒看来,它是由情感层面或价值感觉来决定的。因此,海德格尔的方法是纯粹本体论的,舍勒的方法尽管也是本体论的,但同时又是人类学的和伦理学的。在这方面,舍勒的哲学与胡塞尔的后期著作有更多的相似之处。胡塞尔后期著作的显著特征是大量的伦理学和人类学的调查研究,但同时这些方法尚未得到充分的评价。尽管胡塞尔也在逻辑法则和情感法则之间划清了明显的界限,但是胡塞尔在认识情感经验的价值的重要意义方面,没有像舍勒那样作广泛的研究。另一方面,舍勒与海德格尔的不同,也在于对"存在-到-死亡"的看法,对于海德格尔来说,"存在-到-死亡"也属于本体论的构想,然而舍勒关于死亡现象的研究主要是人类学的,很少甚至没有本体论的研究。

这一点从他一篇重要论文的题目中也可以发现。这篇论文的题目是:"死与永生"(Tod and Fortleben)(Ⅹ,9-64)。在此死亡不仅被视为以经验为根据的事实,而且属于生命体验的本质。死亡的界限不是生命的终点时刻,而是在任何时候,在生命的每一过程之中(Ⅹ,24)。因此,对于舍勒来说,死亡是一种"活的存在行为",因为"人的死亡属于一系列生命行为的一种","死亡伴随整个生命"(Ⅹ,24-26)。"走向死亡"属于生命体验的本质。

值得注意的是,舍勒不仅如此谈论死亡,而且还区分了个人的死亡、民族的死亡、种类的死亡与种族的死亡之间的不同。对于舍勒来说,在此意义上的死亡是内含在整个生命中的。但是——在这里我们能够清楚地看到舍勒的人类学倾向——死亡并非是一种形而上学的悲观的事件,而是法兰西存在主义文学的一个非同寻常的特征。生命不是没有希望的。所有的活的生物都是在一种最奇特的状态中走过他们的生命历程,既缺乏死亡意识,又缺乏来自死亡的恐惧意识。舍勒告诉我们,如果死亡的观念在我们的意识中是一种连续的体验,那么我们就不会如此严肃地看待生命。的确,它是平安、放松甚至安详、愉悦的一种感觉,是生物所特有的。舍勒称之为"一种最奇特的现象,控制着我们最为深邃的惊奇"(Ⅹ,27-29)。他通过对生命内驱力的陈述来解释这一观点,生命的内驱力不断排遣死亡的念头,直到老之将至。随着这种充满活力的内驱力的渐趋衰微,对死期将至的畏惧和担忧之情随之潜生暗长。这种人类对于死亡的观念、或是"令人不安的宁静"或是"充

满希望的”——不论这种观念多么不同，不论处于何种文化——舍勒在1911－1912年的论文中，称之为“形而上者的无忧无虑”（metaphysischer Leichtsinn），这是一个不易译出准确含义的术语，大致意思是：“形而上学的不在乎和无忧无虑的轻飘”（meta－physical indifference and carefree giddiness），海德格尔的《存在与时间》在本质上也是这样的结论。

位格层面的开放世界是精神价值、伦理价值和神圣价值的栖居之地（Ⅱ，276～78），也只有在这里，超人类学是可能的，即在存在、世界和上帝这样的总体中人的位置的确定（Ⅲ，174）。自然界中人的位置的确立也是形而上学的出发点。但是并非“我们”对形而上学提出的要求是如此之多，而是人类在宇宙中的位置所要求我们的（Ⅹ，62），并且已经给我们提出的这些问题是形而上学意义上的。人是注定要去解答这些问题的，无论他想不想这样做。由于对解答这些问题抱着漠然置之的态度，因而显示出否定的答案。真正的形而上学问题不是不可解决的，因为这种问题的隐蔽性的“不可延缓性”（Unzurückstellbarkeit）属于他们的本质。“它只是世界本身的经验类型，每一个体、每个民族、每个时代都永无止息地把这种特殊类型的经验作为一种绝对的经验来拥有，因为这种绝对经验构成人的存在及其可能的行为的全部意义，不管他同意与否”（Ⅹ，62）。

舍勒著作的英译本

Current English Translations

1. Books and Collections of Essays

On the Eternal in Man. Tr. Bernard Noble. London: SCM Press, 1960. Reprinted: Hamden: Archon Books, 1972.

Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. Tr. Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Man's Place in Nature. Tr. and Introduction by Hans Meyerhoff. New York: Noonday, 1961.

The Nature of Sympathy. Tr. Peter Heath; Introduction by Werner Stark. London: Routledge & Kegan Paul, 1954. Reprinted, Hamden, CT.: Archon Books, 1970.

Philosophical Perspectives. Tr. Oscar Haac. Boston: Beacon Press, 1958.

Selected Philosophical Essays. Tr. and Introduction by David Lachterman. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973. [Containing: "The Idols of Self-Knowledge." "*Ordo Amoris.*" "Phenomenology and Theory of Knowledge." "The Theory of the Three Facts." "Idealism and Realism."]

Problems of a Sociology of Knowledge. Tr. Manfred S. Frings; ed. and Introduction by Kenneth W. Stikkers. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Person and Self-Value. Three Essays. Ed., partially tr., and Introduction by Manfred S. Frings. Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff, 1987. [Containing: "Shame and Feelings of Modesty." "Repentance and Re-Birth." "Exemplars of Person and Leaders."]

Ressentiment. Tr. William W. Holdheim. First edition edited with an Introduction by Lewis A. Coser. New York: Free Press of Glencoe, 1961; reprint: New York: Schocken Books, 1972. Second edition: Introduction by Manfred S. Frings, Marquette University Press, 1994.

2. Separate Essays

"An *a priori* Hierarchy of Value-Modalities." Tr. Daniel O'Connor. In *Readings in Existential Phenomenology.* Ed. Nathaniel Lawrence and Daniel O'Connor. Englewood Cliffs, NJ, 1967.

"Concerning the Meaning of the Feminist Movement." Tr. Manfred S. Frings. *Philosophical Forum,* Fall 1978.

"Future of Man." Tr. Howard Becker. *Monthly Criterion* 7 (Feb. 1928).

"Humility." Tr. Barbara Fiand. *Aletheia* II, 1981.

"The Idea of Peace and Pacifism." Translated by Manfred S. Frings. *Journal of the British Society for Phenomenology* 8, October 1976, continued January 1977.

"The Idea of Man." Tr. Clyde Nabe. *Journal of the British Society for Phenomenology* 9, October 1978.

"Love and Knowledge." Tr. Harold J.Bershady with assistance of Peter Haley. In *Max Scheler. On Feeling, Knowing, and Valuing. Selected Writings*. Ed. with an Introduction by Harold J. Bershady. The University of Chicago Press, 1992.

"Metaphysics and Art." Tr. Manfred S. Frings. In *Max Scheler (1874-1928) Centennial Essays*. Ed. Manfred S. Frings. The Hague, 1974.

"The Meaning of Suffering." Tr. Harold J. Bershady. In *Max Scheler. On Feeling, Knowing, and Valuing. Selected Writings*. Ed. with an Introduction by Harold J. Bershady. The University of Chicago Press, 1992.

"The Psychology of So-Called Compensation Hysteria and the Real Battle against Illness." Tr. Edward Vacek, S.J. *Journal of Phenomenological Psychology*, 15, 2, Fall 1984.

"On the Positivistic Philosophy of the History of Knowledge and Its Laws of Three Stages." Tr. Rainer Koehne. In *The Sociology of Knowledge: A Reader*. Ed. James E. Curtis and John W. Petras. New York, 1970.

"Reality and Resistance: On Being and Time, Section 43." Tr. Thomas Sheehan. *Listening* 12, 3, Fall 1977.

"The Thomist Ethic and the Spirit of Capitalism." [Misleading title of a partial translation of "Der Bourgeois und die Religiösen Mächte."] Tr. Gertrude Neuwith. *Sociological Analysis*, 25 1964.

"Toward a Stratification of the Emotional Life." Tr. Daniel O'Connor. In *Readings in Existential Phenomenology*. Ed. Nathaniel Lawrence and Daniel O'Connor. Englewood Cliffs, N.J., 1967.

"Sociology and the Study and Formulation of Weltanschauung." Tr. R.C. Speirs. in *Max Weber's "Science as a Vocation."* Ed. Peter Lassman and Irving Velody with Herminio Martins. London, 1989.

"On the Tragic." Tr. Bernard Stambler. *Cross Currents* 4 (1954). Reprinted in: *Tragedy: Vision and Form*. Ed. R.W. Corrigan. San Francisco, n.d.

"Max Weber's Exclusion of Philosophy (on the Psychology and Sociology of Nominalist Thought. Tr. R.C. Speirs. in *Max Weber's "Science as a Vocation."* Ed. Peter Lassman and Irving Velody with Herminio Martins. London, 1989.

译后记

弗林斯的《舍勒思想评述》是《舍勒全集》现任主编向英语世界介绍舍勒思想的第一本书，亦可作为阅读《舍勒全集》的导读性文献。舍勒思想中宏大的视野、深邃的洞察力深深吸引了每一位读者，但是真正走进他的世界并非一件容易的事。在阅读舍勒的文字时，人们常常感觉到那幽林深处飘来的阵阵馨香，却寻觅不到合适的路径去接近它。弗林斯的这本书，不仅为我们解读舍勒思想提供了一个清晰的路标，同时也把舍勒思想中最精彩的部分展示给我们。

中译本最初的翻译，是在 1993 年前后。八十年代后期和九十年代初正是汉语思想界译介舍勒原著之时，除了一些论文的译介之外，也开始有汉译的舍勒原著问世，如《人在宇宙中的位置》(李伯杰译、刘小枫校，贵州人民出版社，1989)等，这些为数不多的汉译作品对本书的翻译提供了直接的帮助。本书的一些重要术语的汉译，基本上与当时的汉译作品保持一致，以免给读者带来不必要的麻烦。本书原计划在 1995 年前后与读者见面，后来因为诸多原因耽搁下来，最主要的原因是译者在完成汉译的初稿之后，即去瑞士法语区的洛沙泰尔大学的神学院研修圣经学和神学课程，没有时间对译稿做仔细的审校。直至我来到南京金陵协和神学院担任教学和编辑工作之后，刘小枫先生再次将中译本的出版提到议事日程，并将译稿交付华夏出版社。

1993 年至今，海内外对舍勒的研究又有了许多新的进展，如 15 卷《舍勒全集》(德文版)的问世(1996 年)，汉译舍勒名著陆续出现，如《爱的秩序》(刘小枫编校、林克译，北京三联版，1996)，《价值的颠覆》(刘小枫编校、罗悌伦、林克、曹卫东等译，北京三联版，1997)、《死、永生、上帝》，孙周兴译、张志扬校，香港汉语基督教文化研究所版，1996)等。更为重要的是，1999 年 1 月，《舍勒选集》(上下卷，刘小枫选编)作为“二十世纪思想家文库”系列丛书之一由上海三联出版，选集中收录了不少

新的汉译作品，为汉语学界研究舍勒思想提供了更多宝贵的资料。

此外，弗林斯《舍勒思想评述》也应读者的要求，于1995年底出了第二版，因此，我们的中文版得以根据本书的最新版本作出修订。我们增加了作者的第二版序言和舍勒全集的目录，同时根据新的英文版本对译文初稿作了仔细的审阅。

由于本书对舍勒原著涉猎极广，而其中有许多尚无现成的中文翻译，加上作者在阐释舍勒思想时行文上的言简意赅，所以译者一方面要把握本书大量引用的舍勒原文，又要充分理解本书作者的思路和分析，同时要寻找合适的中文表达，常常感到力所不逮，因此，难免有一些不够妥善之处。

在这里，我要感谢刘小枫先生、杨熙楠先生对本书翻译工作的支持和鼓励，也感谢南京师范大学新闻传播学院苏宏元先生在本书的翻译过程中给予我的帮助。当然，我要特别感谢华夏出版社对出版思想性学术著作的承担和支持，尤其要感谢成官泯先生，他在审校上花了许多心血，特别是对本书前几章的校译，没有他和华夏出版社的帮助和鼓励，这本书的问世也许还要再拖延下去。

于金陵协和神学院